BIBLIOTECA APOLOGÉTICA

DOCTOR PABLO SCHANZ
Profesor de Teología en la Universidad de Tubinga

APOLOGÍA DEL CRISTIANISMO

V

Tercera parte: JESUCRISTO Y LA IGLESIA

VOLUMEN PRIMERO

TRADUCCIÓN DE LA 3.ª EDICIÓN ALEMANA

publicada por B. Herder de Friburgo

— POR EL —

DR. MODESTO HERNÁNDEZ VILLAESCUSA

CON LICENCIA DEL ORDINARIO

BARCELONA
HEREDEROS DE JUAN GILI
Editores — CORTES, 581
MCMXV

CAPITULO PRIMERO

La Revelación cristiana y el desarrollo de la doctrina eclesiástica

I. La Revelación en Cristo y la suprema revelación.—1. La pedagogía de la Revelación concluyó con la redención en Cristo.—2. La Revelación cristiana es por esencia y por destino absoluta y universal.—3. El Bautista es el último profeta.—4. El supremo fundamento de la revelación absoluta es la filiación divina del Señor.—5. El Espíritu Santo no trae nueva revelación.—6. Los Apóstoles no entendieron de otra manera al Señor. —7. La Iglesia se atiene siempre á la doctrina apostólica.—8. Las revelaciones privadas no le aportan nuevas determinaciones.—II. La perfectibilidad del Cristianismo.—9. Esto no excluye la perfectibilidad formal del Cristianismo, sino que la exige.—10. Cristo infundió así en los individuos como en la Iglesia un nuevo principio de vida.—11. Los Apóstoles mismos progresaron.—12. La Iglesia no ha recibido un sistema doctrinal perfecto, pero tampoco ha creado nuevos dogmas.—13. La Sagrada Escritura es un depósito permanente de fe.—14. Vicente de Lerín. Progreso, no variación. La semejanza del cuerpo y de la planta.—15. Antítesis entre tradicionalismo y racionalismo.—16. Las herejías son causas de la evolución doctrinal.—17. Los Padres respecto á las herejías.—III. El camino del desenvolvimiento doctrinal en la Iglesia.—18. Evolución teológica y cristológica de las doctrinas.—19. A pesar de la prohibición del Efesino, resultó una ampliación del símbolo.—20. El espíritu de la Iglesia no conoce estacionamiento alguno.—21. El dogma soteriológico.—22. En el culto y en la liturgia se ve aún más el perfeccionamiento.—23. Liturgia. Días festivos.—24. Diferencia en las diversas Iglesias. —25. El Vaticano sobre el progreso.

I. *La revelación en Cristo es la suprema revelación*

1. La pedagogía de la revelación concluyó con la redención en Cristo.—La obra reveladora de Dios se desarrolló sucesiva y gradualmente, empezando con el Protoevangelio en el Paraíso, y concluyendo con la revelación del Padre por medio del Hijo. Desde el principio mostróse en Aquel que en la «plenitud de los siglos» (*Efes.*, I, 10; *Gál.*, IV, 4) había de venir para redimir al género humano, objeto y fin de toda la Revelación. Pero los rayos de la profecía alumbraron cada vez con mayor claridad, y la figura del esperado Mesías se destacó de sus

perfiles generales con más lucidez, cuanto más acercaba el momento de la redención decretado por Dios en su eterno consejo. A la manera de un sabio mentor, tuvo Dios presente la inteligencia de los hombres, para acostumbrar á la luz al ojo privado de ella y disponerlo para recibir el claro sol de la verdad. Les comunicó solamente aquello que podían soportar, y de manera tal que toda revelación sucesiva pudiese encontrar punto de apoyo en la precedente, para su desarrollo y aclaración. Mas las sombras hubieron de retroceder, cuando alumbró toda la luz del mundo; la preparación había tocado á su fin, cuando apareció en la tierra Aquel á quien esperaban Israel y todas las gentes. Con el advenimiento del Mesías y con la proximidad del reino celestial, se consideró terminada la historia de la Revelación y de la pedagogía divinas, pues el Antiguo Testamento no conoce un fin superior para los hombres en la tierra, ni el pueblo de Dios puede esperar una verdad más excelsa que la del Mesías. «Yo sé que vendrá el Mesías—dice al Señor á la mujer en la fuente de Jacob,—y cuando venga, nos declarará todas las cosas» (*Juan*, IV, 25). Ni el hombre en particular ni el género humano entero son capaces de un perfeccionamiento infinito. La obra del educador toca á su fin, cuando el discípulo se convierte en hombre maduro. La educación religiosa de todo el género humano debía llegar á ser tal que hiciera capaces á todos los hombres para recibir sin velo toda la verdad divina.

2. La Revelación cristiana es por esencia y por destino absoluta y universal.—Pero la Revelación cristiana se muestra *última* y *suprema verdad* también por su *carácter universal.* No está hecha, como la revelación del Antiguo Testamento, para un patriarca, para una familia, para un pueblo solo. No; como ya lo habían anunciado los Profetas, se aplica á todas las naciones y gentes, á todos los países y tiempos. Se ha despojado del traje nacional y ha roto los estrechos lazos del particularismo para hacerse comprender y seguir por pueblos de todas las lenguas. Pero

esto fué tanto más posible cuanto su *contenido* es tan universal como su *destino;* intensa y extensamente está por igual destinada á todo el género humano. Todo lo que la revelación natural y la sobrenatural asumían en sí en punto á la verdad *religiosa*, fué acogido en la Revelación cristiana para unirlo con la verdad suprema que nos trajo Aquel que descansaba en el seno del Padre. El judío, como el pagano, debe decir que en la Revelación cristiana encuentra perfectamente aplacado el supremo deseo de su espíritu, ansioso de verdad, y el profundo anhelo de su corazón, sediento de la fuente de agua viva. La verdad cristiana, por medio de la fe, debía ser patrimonio común á todos los hombres de todos los tiempos (1).

3. **El Bautista es el último profeta.**—El precursor del Señor, Juan el Bautista, anunció la proximidad del reino celestial. Se hallaba él casi en el umbral de la Nueva Alianza, sin entrar en ella. Después de larga interrupción, se despertó una vez más el espíritu profético, para llevar á feliz término en el más grande de los profetas la obra de la profecía. El precursor señala, por decirlo así, con el dedo las promesas de todos los profetas. Su grito en el desierto: «Haced penitencia, porque el reino celestial se acerca», fué la señal de la venida del nuevo Rey y del suspirado reino. Como una chispa eléctrica, hubo de encender de súbito los corazones de los israelitas piadosos, y como fuego devorador santificó á los hijos de la Alianza para la proximidad de su Dios. Jesús mismo puso á Juan más alto que los profetas cuando lo consideró el más grande de los nacidos de mujer. Pero también añadió: «El menor en el reino de los cielos es mayor que él» *(Mat.*, XI, 11). «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos padece fuerza, y los que se la hacen, lo arrebatan.

---

(1) V. Kuhn, *Einleitung in die katholische Dogmatik*, [2] 1854, 117 y sigs.; Kleutgen, *Theol. der Vorzeit*, III, 1860, 905 y sigs.; Régnon, *Études de théologie positive sur la S. Trinité*, I, 1892, 113. En sentido racional: Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, I, 1840, 254 y sigs.; Wobbermin, *Das Wessen des Christentums: Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion*, 1905, 382 y sigs.

Porque todos los profetas y la ley hasta Juan profetizaron, y si queréis recibirlo, él es aquel Elías que ha de venir.»

Jesús mismo acogió el *grito del Bautista á la penitencia*. Pero lo enlazó con la obligación de creer en el Evangelio. «Pues que el tiempo se ha cumplido y se acerca el reino de Dios, haced penitencia y creed al Evangelio» (*Marc.*, I, 15)(1). Así explica el discípulo de Pedro la palabra del Mateo hebraizante (IV, 10). Pero ¿qué era este *Evangelio*? Era la *buena nueva* para los pobres y desdichados, para los pecadores y publicanos, la fausta noticia de la redención de la servidumbre del pecado, de la muerte y del demonio, el alegre mensaje que prometía y anunciaba el principio de un nuevo reino imperecedero con el segundo Adán á la cabeza. Por tal motivo, pone Jesús su *doctrina*, no sólo en oposición á la de los escribas y fariseos, á la de los judíos de aquel tiempo, sino que se coloca á sí mismo aun sobre el Antiguo Testamento, poniendo enfáticamente su autoridad frente á la de Moisés para cumplir la Ley y los Profetas, explicando haber venido á cumplirlas, y dando una *ley nueva*, de cuyo cumplimiento hace depender la consecución de la vida eterna. Cristo atribuye á sus *mandamientos* el mismo valor que á los del Padre. «No todo el que me dice: Señor, Señor, entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (*Mat.*, VII, 21). A él le concedió el Padre que tuviera en sí la vida; á él se le confirió la realización de la salvación del mundo (*Mat.*, XI, 27, *Luc.*, X, 22). El Hijo está designado por el Padre como Juez omnisciente del mundo; á quien él perdone, vivirá, á quien él rechace, será llamado á juicio. Pondrá en posesión del reino, preparado para ellos desde la fundación del mundo, á los benditos de su Padre, y

(1) Los críticos modernos dicen que el «término» Evangelio fué acuñado por la Iglesia. J. Weiss, *Das älteste Evangelium. Ein Beitrage zum Verständnis des Markusevangeliums und der ältesten Ueberlieferung*, 1903; Bousset, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1904, 25, 680. De otro modo, A. Seeberg, *Das Evangelium Jesu Christi*, 1905 (*Glaubensformel der ältesten Kirche*).

arrojará en el fuego eterno á los malditos. Por eso todos deben honrar al Hijo, como honran al Padre (*Juan*, V, 26 y sig.), pues «todo aquel que me confesare delante de los hombres, lo confesaré yo también delante de mi Padre, que está en los cielos; y el que me negare delante de los hombres, lo negaré yo también delante de mi Padre en el cielo» (*Mat.*, X, 32).

4. **El supremo fundamento de la revelación absoluta es la filiación divina del Señor.**—Pero ¿qué significa confesar ó negar á Jesús delante de los hombres? El mismo Evangelio nos lo dice otra vez. Jesús es *Cristo, Hijo del Dios vivo.* En este hecho de la calidad de Hijo de Dios está la razón suprema por la cual la doctrina y la ley de Jesús son insuperables é imperecederas, y por la cual la revelación cristiana es absoluta. «Nadie conoce al Hijo, sino el Padre; ni conoce ninguno al Padre, sino el Hijo y aquel á quien el Hijo lo quisiere revelar» (*Mat.*, XI, 27). Considera dichosos á los Apóstoles, porque les es dado conocer los misterios del reino de Dios. «Bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis; porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron, y oir lo que vosotros oís, y no lo oyeron» (*Luc.*, X, 23, 24). A Cristo se le ha dado por el Padre toda potestad en la tierra. Por tal motivo puede decir á los Apóstoles: «Id y enseñad á todas las gentes... y enseñadles á observar todas las cosas que yo os he mandado» (*Mat.*, XXVIII, 19, 20). «El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere, será condenado» (*Marc.*, XVI, 16). En *su nombre* y según las Escrituras, debía anunciarse á todas las gentes la remisión de los pecados (*Luc.*, XXV, 45 y sigs.)

La fe en Jesús, Hijo de Dios, es desde entonces necesaria para la vida eterna. «Quien cree en el Hijo, tiene vida eterna; mas quien no da crédito al Hijo, no verá la vida, sino que la ira de Dios está sobre él» (*Juan*, III, 36). Quien su palabra oye y cree á aquel que lo envió, tiene vida eterna; quien su carne come y su sangre bebe, tiene vi-

da eterna, y el Hijo lo resucitará en el último día (*Juan*, V, 24; VI, 54). El es la *resurrección* y la *vida*, el *camino*, la *verdad* y la *vida;* nadie va al Padre, sino por él (*Juan*, XI, 25; XIV, 6). «Esta es la vida eterna, que te conozcan á ti solo por Dios verdadero, y á Jesucristo á quien enviaste» (*Juan*, XVII, 3).

5. El Espíritu Santo no trae nueva revelación.—¿Puede ser este *conocimiento* distinto de como ha sido revelado y comunicado por el Hijo? ¿Puede la *fe* tener otro fundamento distinto del que puso el Señor mismo? Jesús no debió prometer á los suyos sino un conocimiento más profundo, ni hacer esperar sino una fe más sólida. Y, en en efecto, prometió á los discípulos que les enviaría el Espíritu Santo para enseñarles todas las cosas y recordarles todo lo que él les había dicho (*Juan*, XIV, 26). Porque él tenía aún mucho que decirles, pero que ahora no podían entenderlo. «Mas cuando venga aquel Espíritu de verdad, os enseñará toda la verdad y anunciará lo por venir» (*Juan*, XVI, 13). ¿Es posible que exista diferencia entre las doctrinas del Hijo y del Espíritu? Podía tratarse de una inteligencia más profunda, no de otra verdad. Porque el Espíritu no hablará por sí mismo, sino dirá lo que habrá oído. «El me glorificará, porque tomará de lo mío y os lo anunciará. Todo cuanto tiene el Padre es mío. Por eso dije que de lo mío tomará y lo anunciará á vosotros» (*Juan*, XVI, 14, 15). Por consiguiente, el mismo Espíritu, que es Espíritu de Cristo y de Dios, es el que queda como defensor entre los discípulos, á los cuales Jesús había dicho: «Mirad que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos» *Mat.*, XXVIII, 20); es, pues, la misma verdad, de la que Jesús había afirmado: «El cielo y la tierra pasarán, mas mis palabras no pasarán» (*Luc.*, XXI, 33).

6. Los Apóstoles no entendieron de otra manera al Señor.—Los Apóstoles tampoco entendieron de otra manera al Maestro, ni comprendieron ni practicaron de otro modo su misterio. Cristo, el Crucificado, el Resucitado, es

para ellos *uno* y *todo*, y el argumento de su predicación es el fundamento de su fe y el término de sus esperanzas. «Y no hay salud en ningún otro—asevera San Pedro ante el alto consejo,—porque no hay otro nombre debajo del cielo, dado á los hombres, por medio del cual podamos ser salvos (*Hechos*, IV, 12).» «Porque uno es Dios—dice San Pablo,—y uno el mediador entre Dios y los hombres que se dió á sí mismo en redención por todos, como testimonio de sus tiempos» (I *Tim.*, II, 5-6. *Gál.*, III, 20). «Ninguno que habla por Espíritu de Dios, dice anatema á Jesús; y ninguno puede decir, Señor Jesús, sino por el Espíritu Santo» (I *Cor.*, XII, 3). «Todo espíritu que confiesa que Jesucristo vino en carne, es de Dios» (I *Juan*, IV, 2). La Antigua Alianza había pasado, cesó con su cumplimiento. La Nueva Alianza, no la de letra, sino la del espíritu, es inmortal. «Porque si lo que perece es por gloria, mucho más es en gloria lo que permanece [1].» El reino de Dios en Cristo es un «reino inmovible» (*Hebr.*, XII, 28), es el «sacerdocio de Cristo que dura eternamente» (*Hebr.*, VII, 21 y sigs). «Cristo es el alfa y la omega, el primero y el último, el principio y el fin» (*Apoc.*, I, 8).

Mas los Apóstoles estaban también fortalecidos é iluminados por el Espíritu Santo, para entender el Evangelio de Cristo, defenderlo contra algunos y comunicarlo puro á otros. No es su propia obra, no es obra humana, sino *obra del Espíritu Santo*, la que ellos anuncian como Evangelio. Y ¿quién se atreve á destruir lo que Dios ha implantado, sin exterminarse á sí mismo? Se debe obedecer á Dios antes que á los hombres—contestaban los Apóstoles á la prohibición de predicar en nombre de Jesús.—San Pablo asevera: «Aunque nosotros ó un ángel del cielo os predicáramos otro Evangelio distinto del que os hemos predicado, sea anatema» (*Gál.*, I, 8). Así como fué aprobado por Dios que se le confiase el Evangelio, así habló él, no como para agradar á los hombres, sino á Dios, que

(1) II *Cor.*, III, 11; *Rom.*, X, 4; *Gál.*, III, 24.

prueba los corazones (I *Tessal.*, II, 3). Así como el Señor había dicho un día á los fariseos: «Toda planta que no plantó mi Padre celestial, arrancada será de raíz» (*Mat.*, XV, 13), así recuerda el Apóstol á los Corintios que los *Apóstoles sólo son dispensadores de los misterios de Dios*, como fué dado por el Señor á cada uno (I *Cor.*, III, 5; IV, 1).

Y enérgicamente exige de sus discípulos que no proclamen *otra doctrina*, sino la revelada por Jesús y predicada por los Apóstoles. «Y así, hermanos, estad firmes y conservad las tradiciones que habéis aprendido ó por la palabra ó por una carta nuestra» (II *Tessal.*, II, 14). Repetidamente exhorta al amado Timoteo á que no exponga otras doctrinas, á que conserve la que se le ha confiado, en la forma de las palabras saludables, y á que se mantenga firme en la fe y en el amor á Jesucristo [1]. «Sois edificados sobre el fundamento de los Apóstoles y profetas en el mismo Jesucristo que es la piedra angular, en la cual todo el edificio que se ha levantado, crece para ser un templo santo en el Señor, en el cual vosotros sois también juntamente edificados para morada de Dios en Espíritu» (*Efess.*, II, 20-22). Los creyentes deben dejarse guiar por los Apóstoles, los Evangelistas, los Pastores y Doctores «para el perfeccionamiento de los santos, para la obra del misterio, para edificar el cuerpo de Cristo, hasta que todos lleguemos á la unidad de la fe, á varón perfecto, según la medida de la edad cumplida en Cristo, para que no seamos ya niños fluctuantes y nos dejemos llevar en rededor de todo viento de doctrina» (*Efess.*, IV, 11-14).

En el Logos, que desde la eternidad era Dios, recibieron ellos la indudable y absoluta revelación de la verdad divina; en el *Hijo de Dios hecho hombre* está cumplida la unión suprema del hombre con la divinidad, fin de toda religión. El Hombre Dios, desde este momento, no sólo

(1) I *Tim.*, I, 3; IV, 16; VI, 20-21; II *Tim.*, I, 13-14. V. Kostlin, *Der Glaubensakt des Christen nach Begriff und Fundament*, 1891, 123 y sigs.; Kähler, *Dogmatische Zeitfragen*, I, 1898, 153 y sigs.

es el modelo de esta unión, sino que es el fundamento vital de ella, pues por la entrada en la comunidad de la vida con Cristo, se anuda otra vez el vínculo de la unidad con Dios, deshecho por los pecados, y se afirma la herencia de la vida eterna á los hermanos del Hombre-Dios.

7. La Iglesia se atiene siempre á la doctrina apostólica.—Desde el principio consideró la Iglesia como doctrina cristiana, la *doctrina apostólica*, pero pura é infalseable, ya fuera consignada en las Escrituras ó transmitida de viva voz. Lo que los escritores sagrados habían puesto ya en el corazón del lector sobre la conservación de la pureza de sus Escrituras, se tenía por norma absoluta: «Guarda lo que has recibido, sin añadir ni quitar nada (1).» Cuando los *montanistas* anunciaron una era nueva, la era del Espíritu Santo, que debía cerrar la edad de la juventud, del Evangelio, de la misma manera que el período de la Ley y de los Profetas, esto es, de la infancia, hubo de ceder al Evangelio, los Padres se elevaron resueltamente contra esta innovación, que sólo podía emprenderse en interés de la herejía. Pues si bien los Apóstoles (*Hechos*, XV, 28) y los Padres apostólicos estaban convencidos de la asistencia del Espíritu Santo y admitían el espíritu profético, no estaban menos persuadidos de que en Cristo se había dado la última y suprema revelación.

Dos razones alegaban los montanistas para su innovación: la *misión del Espíritu Santo* y la *Ley de la evolución natural*. Así como por la venida del Hijo de Dios se operó el cumplimiento de la Antigua Alianza, así la venida del Espíritu Santo significaba el cumplimiento del Evangelio. Dios envió el Espíritu Santo—decían,—después del Hijo, porque la limitación humana no podía comprender todas las cosas de una vez, sino que sólo podía ser guiada poco á poco á la perfección. ¿No se desarrollan las criaturas

---

(1) *Barn.*, 19, 11; *Doctr. ap.*, 4, 13; Tert., *De praescr.*, 8-10; *Adv. Herm.*, 22; Clem. Alej., *Strom.*, 1, 20; Eus., *Hist. eccl.*, 5, 16, 3; Vinc. Lir., *Comm.*, 32. V. *Deut.*, IV, 2; *Apoc.*, XXII, 18 y sig.; Kunze, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis*, 1899, 205 y sigs., 258 y sigs.

lenta y sucesivamente? Primero aparece el germen, del cual nace la planta y de la planta se desarrolla el árbol (1). Tertuliano, que combatió la doctrina de la Iglesia con este argumento, cuando aún no era montanista ofreció las armas para rebatirlo. A los gnósticos, que en apoyo de sus sistemas citaban las palabras: «Buscad y encontraréis» (*Mat.*, VII, 7), les contestaba: «Es preciso buscar hasta encontrar, y creer cuando se ha encontrado, y no afirmar otra cosa sino lo que se ha creído, puesto que nada ha de creerse, y por tanto, nada ha de investigarse, si se ha encontrado y creído lo que ha sido manifestado por Aquél que ordena no buscar otra cosa sino lo que él ha establecido (2).» Para él la *regla de fe* es absolutamente *una, inmovible* é *inmutable*. Fuera de Cristo, nada ha de buscarse; el *Cristianismo es la religión absoluta.* San Agustín se pone en guardia contra los herejes (maniqueos), que trataban de dorar sus innovaciones, diciendo que el Espíritu enseñaría á las suyos muchas cosas que los discípulos no podían comprender todavía.

8. Las revelaciones privadas no le aportan nuevas determinaciones.—Siempre dominó en la Iglesia la creencia de que no ha de esperarse *nueva revelación.* Aunque alguno pueda ser digno de una revelación especial, tal *revelación privada* no es reguladora de la doctrina y moral de la Iglesia; antes por lo contrario, puede ser sospechosa, aunque solamente se separe de la revelación divina en cosas formales. Los Padres combatieron siempre á los que, no satisfechos con la regla de fe transmitida desde la antigüedad, buscaban cada día algo nuevo y trataban de cambiar algo en la religión, como si no fuera un dogma celestial que necesita ser revelado una sola vez (3). San Grego-

(1) Tert., *De virg.*, 1; *De res.*, 63; Möhler, *Patrologie*, 1840, 785 y sigs.

(2) Tert., *De praescr.*, 9. V. Kuhn, *Einleitung*, 335 y sigs.; Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, I, 1888, 11 y sigs., 115 y sigs. Por lo contrario, Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr* 200, 1889, 44; Agust., *In Ioann.* 97, 2 y sigs.; *De actis c. Fel. Man.*, 1, 9; Cir. Jer., *Cat.*, 16, 14.

(3) *Prov.*, XXII, 28; I *Tim.*, VI, 20. V. Kleugen, *Theol.*, III, 908 y sigs., 952; *Zeitschr. für kath. Theol.*, 1901, 385 y sigs.; León XIII, *Encycl. Officiorum ac munerum (de prohibitione et censura librorum)* 5, 13.

rio Magno [1] dice que cuanto más se acerca el fin del mundo, tanto más se abre por la revelación un paso más fácil para la ciencia eterna; pero se expresa de tal manera impulsado por su idea de la inmanencia del fin, en cuanto que, teniendo por muy breve la última época, la del Cristianismo, consideraba la revelación cristiana como último término de la instrucción divina, como la revelación suprema, que precede inmediatamente al fin del mundo. En efecto, en otra parte se muestra convencido de que nada hay por encima de los cuatro concilios, de que nada puede quitarse ni añadirse al cuarto confirmado por el quinto. Algunos *escolásticos*, para allanar ciertas dificultades relativas á la doctrina sacramentaria, supusieron una revelación especial hecha á la Iglesia; pero esta solución la dieron solamente como posible, sin excluir la otra. En cambio, *Duns Scoto* la impugnó afirmando que en la esencia del sacramento nada puede ser alterado por la Iglesia, porque las revelaciones de Dios terminaron con los tiempos apostólicos.

Esta concepción, no sólo está de acuerdo con la doctrina de la *constitución* y *misión de la Iglesia*, sino también con la teoría de los mismos escolásticos sobre la relación de la doctrina eclesiástica con la apostólica [2]. Cierto es que Alberto Magno afirma la necesidad de un *progreso;* pero más bien un progreso del creyente en la fe que de la fe en el creyente; por lo cual observa Santo Tomás: «Apóyase nuestra fe en la revelación hecha á los Apóstoles y á los Profetas, pero no en una revelación que puede ser hecha á otros doctores [3].» Invoca la conocida proposición de San Agustín: «Sólo en aquellos libros de la Sagrada Escritura que se llaman canónicos, he aprendido á concebir tanta veneración, que creo firmemente que ningún autor de ellos

---

(1) *In Ezech.*, II, hom. 4, 12; *Ep.*, 4, 12; *Ep.*, 9, 11, 52 (apócrifa).

(2) V. Schwane, *Dogmengesch. der mittleren Zeit*, 1882, 498, 515; Michael, *Deutsche Wissenschaft und Mystik während des 13 Jahrhund*, 1903, 157 y sigs.

(3) Tom., *S. th.*, 1, q. 1, a. 8 ad 2; 2, 2, q. 172, a. 6, ad 1; Alb., *In sent.*, 2, d. 25, a. 1 ad 1; Agust., *Ep.*, 19, 1; Grabmann, *Die Lehre des h. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk*, 1903, 142 y sigs.

ha incurrido en error en lo escrito.» Belarmino describe la doctrina eclesiástica con estas palabras: «No está ahora guiada la Iglesia por nuevas revelaciones, sino que permanece fiel á lo que han transmitido aquellos que fueron ministros de la palabra. Por tanto, se dice de ella que está edificada sobre el fundamento de los Apóstoles y de los Profetas [1].»

II. *La perfectibilidad del Cristianismo*

9. Esto no excluye la perfectibilidad formal del Cristianismo, sino que la exige.—Pero si la revelación cristiana no es capaz de *perfeccionamiento objetivo ó material* por vía de amplificación ó purificación, porque es perfectísima en cuanto tal, no por eso ha de negarse su *perfectibilidad formal* [2]. La verdad absoluta no ha sido revelada en forma absoluta, de lo contrario no habría podido ser recibida por el hombre. También el divino Salvador hubo de acomodarse á la *inteligencia de sus oyentes.* Expuso al pueblo la verdad en parábolas, y aun entre los discípulos hubo de observar que sólo lentamente iban comprendiendo los misterios del reino de Dios y los planes de la Providencia divina en la ejecución de los decretos de salvación [3]. El Espíritu Santo les dió la inteligencia, pero quedó un conocimiento incompleto, como por medio de un espejo. Si bien poseyeron el Espíritu Santo, que escudriña todas las cosas, hasta las profundidades de la divinidad, no obstante esto, para comunicar a todos la verdad de la fe, debieron elegir las formas comunes del conocimien-

(1) Bellarm., *De verbo Dei*, 4, 9; Kleutgen, *Theol.*, 946 y sigs.

(2) La expresión nació en la época del filosofismo; v. Dorner, *Gesch. d. protestantischen Theologie*, 1867, 749; Weiss, *El peligro religioso*, 1904, 89. La relación con una palabra del emperador apareció en el libro: *Beiträge zur Weiterentwicklung der christlichen Religion von Deissmann, Dorner, Eucken, Gunkel, Herrmann, Meyer, Rein, Schröder, Traub, Wobbermin*, 1905; Lehmann-Hohenberg, *Naturwissenschaft und Bibel, Beiträge zur Weiterbildung der Religion, Ausblicke auf eine neue Staatkunst, eine naturwissenschaftlithe Antwort auf das Glaubensbekenntnis Kaiser Wilhelms II*, 1904.

(3) Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu*, 1903, 93 y sigs.

to humano. Esto no menoscaba la substancia de la verdad absoluta, porque es imposible que no sea verdadera como conocimiento general, y además, porque constituye el fundamento de un conocimiento sucesivo más amplio y más profundo. Trátase, pues, de una verdad religiosa revelada, que no se extiende á ramas diferentes del saber común, y que, por tanto, es independiente del estado del saber profano. Los preámbulos naturales de ella son más bien disposiciones religioso-morales del hombre, la luz natural de la razón. Pero en cuanto la verdad divina penetra en la vida intelectual humana, ofrece la posibilidad de un progreso formal.

10. Cristo infundió así en los individuos como en la Iglesia un nuevo principio de vida.—Cristo, con su encarnación, infundió en la especie humana, un *nuevo principio vital*, el cual, no sólo en el creyente en particular, sino que en todo el *organismo* cuya cabeza es Cristo, debía acarrear una *transformación* y *un perfeccionamiento progresivo*. El mismo usó de la imagen de la *semilla* y el *árbol*. Si quiere limitarse la imagen de la simiente y del árbol de la mostaza al desarrollo externo, á la extensión del Evangelio sobre la tierra entera, en cambio el ejemplo de la *levadura* demuestra la penetración interior de toda la masa, que ha de referirse á los creyentes en cuanto á comunidad, y no á los creyentes en particular. Pero el *Espíritu*, al cual Jesús envió, sirvió, en primer término, á los *Apóstoles* como testimonio de la resurrección. Era preciso que poseyeran el Espíritu de la infalibilidad, para que pudieran anunciar pura é infalseablemente la doctrina de Jesús, espíritu necesario también á sus *sucesores*, si había de conservarse intacto el depósito de la fe. Pero este Espíritu es un espíritu viviente, como el espíritu humano es viviente y activo. Era preciso, pues, que se revelara en toda la vida de la Iglesia. Por tal motivo fué posible á la Iglesia explicar infaliblemente la verdad recibida, aplicarla á las circunstancias variables y á las necesidades, y desarrollar y perfeccionar algunas doctrinas. La diferencia en-

tre la *doctrina de los Padres* y de los *montanistas* consiste únicamente en que los últimos reclamaron para sí un Paráclito especial que, no desde el principio, sino hasta entonces no había venido á la Iglesia, para enseñar cosas nuevas, diferentes de la fe y de la vida eclesiástica anterior.

11. **Los Apóstoles mismos progresaron.**—Los Apóstoles exhortaron frecuentemente á los fieles á *crecer en el conocimiento de Cristo,* hasta que llegaran á la plenitud espiritual en El [1], á emplear fielmente los dones que recibieron, á fin de que Dios, después de haber empezado la obra, la cumpla también. Ellos mismos estaban persuadidos de su progreso en el conocimiento de la verdad divina. En el fondo son idénticas las verdades que expuso el Apóstol San Pablo en sus Epístolas; pero ningún conocedor de ellas dejará de convenir en que las compuestas durante la prisión tienen un tono más tranquilo y más suave, y están escritas á la luz de un concepto más general que las anteriores, y especialmente que las dirigidas á los Gálatas y á los Romanos. Las cuestiones prácticas de las *Epístolas pastorales* nos muestran al Apóstol bajo otro aspecto. Si estas diferencias formales son exageradas por unos para negar la identidad del autor, en cambio son despreciadas por otros, á fin de poder demostrar más fácilmente la legitimidad. Los *escritos de Juan,* comparados con los *Evangelios sinópticos* y las Epístolas paulinas, tienen sus particularidades, las demás *Epístolas católicas* tienen un sello especial. Basta para ello recordar la relación de la Epístola de Santiago y la dirigida á los Romanos, y el concepto de la esperanza cristiana en la primera Epístola de Pedro.

Por tal motivo, la *teología moderna* se ha acostumbrado á hablar de especiales *conceptos doctrinales de los escritores del Nuevo Testamento.* Es cierto que con esto se ha distanciado mucho la diferenciación, pero no ha de ne-

(1) *Ef.*, IV, 13; Col., I, 10; II *Ped.*, III, 18.

garse que en la concepción formal y en la exposición de las verdades fundamentales del Evangelio, hoy se observa un progreso tanto en los escritores en particular, como en el Nuevo Testamento en general. Los Apóstoles aparecen, no sólo como testimonios de las pláticas y hechos de Jesús, no sólo como órganos pasivos del Espíritu Santo, sino que tienen también una inteligencia de las doctrinas y hechos, y están siempre mejor dirigidos por el Espíritu de Dios para comprender toda la economía de la revelación divina y comunicarla á los fieles como sabiduría celestial para la confirmación de su fe.

12. La Iglesia no ha recibido un sistema doctrinal perfecto, pero tampoco ha creado nuevos dogmas.— La *época inmediatamente posterior á los Apóstoles* recibió toda la herencia de la Revelación anunciada oralmente y por escrito por aquéllos. No encontró un sistema doctrinal sistemáticamente ordenado ni perfeccionado hasta en las últimas partes; pero había algo más que sencillos hechos, cuya comprensión fuera preciso adquirir por medio de la mente humana; había algo más que simples formas tomadas de las ideas corrientes de los contemporáneos, que pudieran ser trasformadas á capricho y expuestas á todos los cambios del pensar y del saber humanos. No hay que admitir que la Iglesia ha llegado poco á poco al conocimiento del depósito doctrinal de la Revelación transmitido por los Apóstoles (Newman), ni puede afirmarse que la Iglesia haya poseído desde el principio y siempre un conocimiento claro y preciso de todos sus dogmas (Bossuet). La primera opinión desconoce el profundo contenido de las Escrituras del Nuevo Testamento y el conocimiento vivo de la fe, como la vida entera cristiana de la antigua Iglesia, y la otra afirmación cierra los ojos ante las grandes evoluciones históricas del dogma, tales, por ejemplo, como se observan en el dogma teológico, en el cristológico y en el antropológico (1).

(1) Newmann, *On the development of christian doctrine*, 1846; Scheeben, *Handbuch der kathol. Dogmatik*, I, 1873, 263, contra la plena y clara con-

Así como estas *evoluciones* no hubieran podido ocurrir ni conservarse, si ya antes, merced á la Revelación y á la doctrina de la Iglesia, no se hubiesen fijado los sólidos principios y los elementos particulares del dogma, tampoco serían explicables si, no quiero decir teológica, sino eclesiásticamente, toda la claridad respecto á su significación hubiera existido ya. No puede considerarse como causa de esto solamente la maldad de los *herejes*, de los cuales dice Bossuet, con San Agustín, que no fueron hombres malos, sino cabezas insensatas, ni la desaparición posterior de ciertas verdades de la memoria de generaciones enteras. ¿No se hallan también vacilaciones en algunas cuestiones de fe entre los bien intencionados? ¿No era posible á los herejes invocar algunas sentencias de la Sagrada Escritura y mejor aún de los Padres? ¿Está, en realidad, todo tan clara é inequívocamente expresado? M. Cano cita, á modo de ejemplo, la procedencia del Espíritu Santo del Padre y del Hijo, la inmediata visión de Dios después de la muerte y la concepción inmaculada de María. Los dogmas sacramentales y los de la Iglesia ofrecen problemas semejantes. Aun el Símbolo apostólico ha experimentado variaciones.

13. La Sagrada Escritura es un depósito permanente de fe.—La *Sagrada Escritura* era especialmente á propósito para asegurar una *forma permanente* á las doctrinas de la fe. En efecto, aunque en su lenguaje y en su manera de pensar, pertenezca á un pueblo único, al judaísmo semítico-helénico, la influencia de este factor, de carácter accidental y pasajero, se refiere sólo á lo accesorio, es un término medio entre la revelación y la ciencia mundana. Esto explica por qué la Iglesia, en la determinación del dogma de fe, ha disentido con pesar de la le-

---

ciencia y de todos los dogmas de los Apóstoles; Schäzler, *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens*, 1867, 296; Bautz, *Grundzüge der kath. Dogmatik*, I,[2] 1879, 59, en favor. V. Schmid, *Wissenschaft und Autorität*, 1868, 134 y sigs.; Kleugen, III, 956 y sigs.; V,[2] 586 y sigs.; Bougaud, *La Iglesia de Jesucristo* 1897, 167 y sigs.

tra de la Sagrada Escritura. No pocas veces observan los Padres que, sobre lo divino, no debe creerse otra cosa sino lo revelado en las Escrituras. «Porque en lo que se refiere á los misterios santos y divinos—dice Cirilo de Jerusalén,—nada puede afirmarse sin las Escrituras divinas, ni es lícito dejarse guiar por meras sutilezas ó artificios de palabras... Pues la fuerza de nuestra fe, que obra la salud, no tiene su origen en un argumento racional hábilmente concebido, sino en la demostración de las Escrituras divinas.»

El pseudo-Dionisio transmitió á los escolásticos la máxima de que á nadie le es permitido decir ni aun pensar algo sobre la divinidad ultraterrena y misteriosa, fuera de lo que nos ha sido explicado por Dios en las Sagradas Escrituras. También el pseudo-Basilio aconseja: «Lo que está escrito, créelo, y no busques lo que no está escrito.» San Agustín dice: «Porque donde se disputa sobre los objetos más obscuros, la razón humana debe detenerse, si no tiene de su parte pruebas claras y seguras de las Santas Escrituras [1].» Las Sagradas Escrituras son para muchos un obstáculo al progreso religioso, en tanto que otros las consideran como bases fundamentales conservativas, ó también como medios de progreso [2].

Pero estas y otras muchas expresiones de los Padres, refiérense especialmente al problema estrictamente teológico, á los *misterios*. Por eso, cuando contraponen los misterios de la fe al conocimiento racional y á los descubrimientos humanos, no quieren admitir todas sus variaciones por el hecho de la sabiduría humana, pero no impiden ni rechazan toda *evolución eclesiástica de la materia de fe* que se cumple por la asistencia del Espíritu Santo y se funda en la Sagrada Escritura. Al contrario, tal evolución

(1) V. Petav., *Prolegomena*, I, 7; M. Cano, *Loci theol.*, 3, 1.

(2) V. M. Müller cit. por Schanz, *Religion und Entwicklungslehre*, en el *Philos. Jahrb.*», 1892, 269 y sigs.; *Theol. Quartalschr.*, 1905, 1 y sigs. Según Kant, Schopenhauer y otros, caen tan sólo aquellas religiones que no poseen ningún documento; según Schell, *Kath. Dogm.*, I, 1889, 58 y sigs., la Escritura promueve el progreso, mientras el tradicionalismo lo impide.

debía aparecer como una necesidad, cuando fueran provocadas cuestiones concretas de fe y de moral á consecuencia de las mudables circunstancias. Así como el creyente en particular, según su grado de cultura, necesita hacerse propia la fe y progresar desde la fe á la ciencia, porque solamente el saber que sigue á la fe es el que completa la ciencia de la verdad, así también la sociedad de los fieles ha de desarrollar, comprender y profundizar el contenido de la fe.

Al principio se realizó la predicación con arreglo á las pequeñas necesidades de las primeras comunidades. Las controversias sólo podían sostenerse en oposición al judaísmo y al paganismo. El Cristianismo estaba más impreso en la vida práctica de la Iglesia que en la vida intelectual de los sabios, más en el ejercicio de la virtud que en la especulación teórica. Pero á medida que se hacían más frecuentes las relaciones con los paganos, se originó con mayor fuerza el contraste con la ciencia profana, y se hizo más apremiante la necesidad de consolidar algunas verdades de la fe contra toda duda interior y exterior y de asegurarlas contra toda interpretación equivocada y ambigua. Ambos factores, así las *disputas y negaciones heréticas* como la *aspiración inmanente de la fe viva hacia su total desenvolvimiento*, cooperaron para suministrar á la doctrina y al culto del Cristianismo un perfeccionamiento progresivo y universal.

Ya hemos indicado antes que los *apologistas cristianos* oponían dos contestaciones al reproche de que el *Cristianismo era una innovación innecesaria.* Reclamaron para éste, y pudieron demostrarla, mayor antigüedad que para la idolatría y la filosofía, porque la revelación del Antiguo Testamento, fué preparación para él, y la razón humana, con su conocimiento natural de Dios, es como el preámbulo. Pero defendieron el derecho de progreso en todas las cosas humanas, aun en la vida religiosa. Hoy, como siempre, la inmovilidad se considera como un retroceso. Sin menoscabo de la verdad absoluta del Cristianismo, tam-

bién puede admitirse un progreso en la elaboración de la verdad cristiana, y debe ocurrir tal progreso, si el espíritu religioso es viviente y si el Hombre-Dios perdura en su Iglesia. *Conservación* y *progreso* están en mutua dependencia.

14. Vicente de Lerins. Progreso, no variación. La semejanza del cuerpo y de la planta.—En el examen de estos conceptos, se ha preferido en todo tiempo seguir á Vicente de Lerins, el primero que trató de dar una teoría respecto á la vida de fe de la Iglesia. En su *Commonitorium* pone juntos ambos elementos para mostrar con evidencia la conexión interior y la reciprocidad de ellos. Es indudable para él que la continuidad de la fe remonta de época en época hasta los Apóstoles. Sólo ha de considerarse como dogma eclesiástico *lo que ha sido creído en todo lugar, siempre y por todos.* Pero ¿únicamente en la religión ha de faltar todo progreso, cuando por doquiera se logra aun á costa de grandes esfuerzos? A esto contesta Vicente: «Seguramente (existe en la Iglesia de Cristo un progreso) y grandísimo en verdad. Porque ¿quién se mostrará tan envidioso del hombre y tan airado contra Dios que sea osado á impedirlo? Pero ha de ser realmente un progreso en la fe, no una mutación. Ahora bien, es propio del progreso que cada cosa se perfeccione en sí misma, y de la mutación, que se transforme en otra. Por consiguiente, crezca y progrese mucho y fuertemente el conocimiento, la ciencia y la sabiduría, tanto del individuo como de todos, tanto de un hombre como de la Iglesia entera, según los grados de la edad y de los tiempos; pero á su manera, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido y en el mismo pensamiento, de suerte que se digan cosas no nuevas, sino en modo nuevo [1].»

A manera de comparación expone la ley del *crecimiento corporal* en cuanto simboliza la ley de la religión de las almas. Los cuerpos se desarrollan más y más con el transcurso de los años, pero esencialmente permanecen los mis-

(1) Vic. Lir., *Comm.*, 3, 28. V. la edición de Jülicher, 1895, IX y sigs.

mos. Hay gran diferencia entre la frescura de la juventud y la madurez de la vejez, y, no obstante esto, son ancianos los que antes fueron jóvenes. Asimismo, el árbol, es distinto de la estaca, y ésta de la simiente, pero de ésta ha nacido aquél. Estas figuras demuestran que Vicente admite en la Iglesia, como en el individuo, un crecimiento, progresivo, sin perjuicio de la revelación absoluta é inmutable. Opina, no sólo «que el conocimiento que poseemos por la fe en el dogma, crece en cada individuo y en la comuninad de los fieles, de modo que el dogma aceptado y mantenido por la fe, se desenvuelve, á la manera de un germen vital, hacia un conocimiento cada vez más rico (1),» sino que habla de un progreso real de la religión. Seguramente el dogma es también, en su concepto, un germen vital, que en el individuo y en la colectividad propende á desarrollarse; pero el problema estriba precisamente en que si este dogma, que fué formulado más tarde puntualmente, si todos estos dogmas existían desde el principio claros y distintos en el conocimiento de la Iglesia, ó si sólo ha progresado el conocimiento teológico, la *ciencia teológica*, y no los *dogmas de la Iglesia*.

15. Antítesis entre tradicionalismo y racionalismo. Naturalmente, no existe *contradicción* entre estas dos cosas; al contrario, existe influencia *recíproca*, como, para la Iglesia occidental, lo demuestra el ejemplo de un San Agustín y un Santo Tomás; pero no por eso son idénticos. La Iglesia docente no está determinada por sólo la ciencia teológica para elevar á dogma, entre las diversas opiniones, aquellas que en un tiempo dado, son más aptas y se acercan más á la verdad ó á la idea de las cosas reveladas; pero, secundando el desarrollo doctrinal, la Iglesia pronunciará la definición que sea más á propósito para impedir malas

(1) Kleutgen, *Theol.*, III, 968; Staudenmaier, *Dogmatig*, I, 1844, 63 y sigs., 117 y sigs.; Heinrich, *Dogm. Theol.*, II, ² 1882, 53; Vatic., *Sess.*, 3, c. 4; *Collectio Lacensis*, VII, 1890, 537; Newman, *Essay on the development of christian doctrine*, 1845; Voisin, *L'Apollinarisme*, 1901, 395 y sigs.; Oltramare, *L'évolutionisme et l' hist. des rel.*, «*Rév. de l' hist. des rel.*», II, 1901, 174 y sigs.

interpretaciones y errores y para servir á la enseñanza y edificación de los fieles. Quien admita la dirección de la Iglesia por el Espíritu Santo, no podrá negar que las doctrinas dogmáticas, que la Iglesia ha mantenido firmes sobre el mismo punto doctrinal, explican esto cada vez más universal y profundamente y lo establecen más clara y minuciosamente con arreglo á los progresos de la ciencia. La voluntad de la Iglesia de servirse en cuanto le es posible de las palabras de la Sagrada Escritura en sus resoluciones, demuestra con cuánta solicitud procura evitar en las nuevas expresiones aun las apariencias de novedad; pero la necesidad de tales definiciones demuestra también que no siempre es fácil expresar adecuada y sencillamente el contenido de la fe. Aunque las explicaciones dogmáticas no trataban más que de determinar con mayor precisión el sentido verdadero de la palabra divina, tal sentido no se descubría á primera vista.

El Apóstol Pablo comparaba á la Iglesia con un *organismo vivo*, que debe crecer incesantemente y desarrollarse tanto por dentro como por fuera, pero sin que por ello se transforme en otro. Así como este organismo recibe toda fuerza y toda gracia de plena vitalidad de la cabeza, que es Cristo, y está fortalecido é iluminado por el espíritu de la verdad, así debe también desarrollar nueva vida sin exponerse al peligro de desvirtuar la fuerza divina de su fe detrás de las invenciones y pasiones humanas. Mediante esta singular unión de la fe tradicional con el perfeccionamiento progresivo de lo que contiene, la Iglesia se diferencia, así de todas las orientaciones racionalistas, que en el depósito de fe sólo tratan de encontrar una forma del pensamiento religioso de cada época, como de la Iglesia griega, que se aferra á lo tradicional, y de la Iglesia protestante, que quiere transportar el Cristianismo al estado del siglo I, y reducir toda la vida humana del pensamiento intelectual y del desarrollo eclesiástico al estrecho círculo del primer manantial. No obstante esto, observa Strauss (1):

(1) *Glaubenslehre*, I, 108. V., por lo contrario, Kuhn, *Einleitung*, 130 y

«Atenerse inmóviles á las definiciones de las Escrituras en materia de fe y de vida eclesiástica, como algunos doctores lo inculcaban, especialmente de la escuela de Antioquía, hubiera sido lo mismo que enterrar el talento recibido; el espíritu, de conformidad con su naturaleza, no podía prescindir de desarrollar con más amplitud aquello que en las Escrituras aparecía como indeterminado, y también transformar lo que, á consecuencia de las circunstancias de tiempo y de lugar, había tomado un sentido que no correspondía ya con las ideas de posteriores comunidades dilatadas y cambiadas (!); pero quizás sólo del primer motivo se tuvo conciencia.» Harnack censura á la Iglesia católica que se adapte al curso histórico de las cosas como ninguna otra; permanece siempre la antigua—ó por lo menos, así lo parece—y se hace siempre nueva. Loisy nota el caso curioso de deber combatir á un protestante liberal y sabio, que se inclina á creer que la Iglesia cambia demasiado.

El *racionalismo*, que admite en el Cristianismo una capacidad de evolución material ilimitada, tendría razón, si no hubiese una revelación sobrenatural, á la que el Espíritu de Dios puede conferir también la expresión adecuada, y conceder á la vez á la Iglesia la infalibilidad en la exposición de la misma; el *supernaturalismo irracional* de la ortodoxia protestante estaría en lo cierto, si en la Iglesia no obrara un Espíritu de vida. Pero ninguno de ellos tiene razón. También en forma limitada puede expresarse una verdad absoluta, pero sólo el espíritu que la ha inspirado puede interpretarla infaliblemente y hacerla fecunda en las variables circunstancias. Realmente se está en lo cierto, cuando se dice: «Las mil raicillas que lo sostienen ahora (el árbol) no se encontraban allá bajo desde el principio, como podría parecer, para reunirse después con más sencilla estructura en nudo vital, sino que este tallo existía desde el principio como simple célula, y produjo, mediante nuevas y profundas ramificaciones, los apoyos del árbol

---

sigs.; Harnack, *Wesen des Christentums*, 1902, 159 y sigs.; Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1903.

futuro. La raicilla tantea el suelo en busca de alimento, y cuando lo encuentra, allí se extiende más. El filamento viene del árbol, la sustancia nutritiva de fuera [1].» Pero la raíz sólo absorbe el alimento que le es provechoso y lo transforma en la substancia del árbol.

16. Las herejías son causa de la evolución doctrinal.—Pero si el espíritu religioso no hubiese impulsado por sí mismo á tal evolución á los Padres ansiosos de conocer la suprema verdad [2], las *herejías* habrían producido el mismo resultado. Se acostumbra, en efecto, á considerar las teorías heréticas como creaciones fantásticas de mentes desequilibradas, ó como abortos de voluntades orgullosas y extraviadas; mas no debe olvidarse que esto no se verificó siempre, sobre todo al principio. Las herejías, por lo menos en parte, tenían un preámbulo, un punto de apoyo en la teoría y en la institución existente. El error estaba sencillamente en que los herejes se atenían sólo á una parte del dogma, descuidando ó negando las otras, con lo cual lo llevaban al extremo [3]. Una vez formada la oposición, conducía á errores mayores. Los Padres pronuncian frecuentemente sentencias condenatorias contra la herejía, pero reconocen el mérito negativo de ella, es decir, el haber promovido el desarrollo de la doctrina, por lo que aconsejan no aferrarse demasiado á la palabra, pues la salud no reside tanto en ésta como en las cosas. Aun los Evangelios tienen estilos diferentes.

17. Los Padres respecto á las herejías.—La frase apostólica: *Es necesario que haya herejías* (I *Cor.*, XI, 19), quizá en recuerdo de la expresión de Heráclito, de que la lucha es la madre de las cosas, la interpretaron los Padres en el sentido de que las herejías existen para dar

(1) Lippert, *Christentum, Volksglaube und Volksbrauch*, 1882, 56 y sigs. V., por lo contrario, Harnack, *Das Christentum und die Geschichte: Reden und Aufsätze*, II, 1904, 3 y sigs.; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1901, 174 y sigs.

(2) Schell, *Das Problem des Geistes mit besonderer Würdigung des dreieinigen Gottesbegriffes und der biblischen Schöpfungsgeschichte*, [2] 1898; Dörholt, *Ueber die Entwicklung des Dogma und den Fortschritt in der Theologie*, 1892.

(3) Hagemann, *Die römische Kirche*, 1864, 21; Greg. Naz., *Ep.*, 43, 68.

impulso al estudio y á la interpretación de las verdades cristianas. Tertuliano dice que la herejía es un llamamiento á los Doctores de la Iglesia para que den nuevo desarrollo á la doctrina, ó un castigo por haber olvidado el desarrollo necesario del conocimiento cristiano. Orígenes reconoce en las sectas el resultado necesario de la unión del espíritu humano con el divino. «Así como los hombres, y no en verdad las clases trabajadoras y serviles, sino muchos de las clases cultas de Grecia, vieron en el Cristianismo algo venerable, así nacieron necesariamente las sectas, no por el simple prurito de contender y contradecir, sino porque muchos sabios se esforzaron por penetrar profundamente en las verdades del Cristianismo.» San Agustín observa además que toda herejía ha puesto ante la Iglesia un problema propio, para que, por la necesidad de combatirlo, fuese defendida la Sagrada Escritura con más diligencia y celo que cuando no se sentía tal necesidad [1].

También experimentó por sí mismo que su *conocimiento de la fe* se perfeccionó, se profundizó, se purificó mucho más en las luchas contra las *tesis contrarias*; y aun confiesa que el pelagianismo hizo de él un defensor de la gracia y lo estimuló á un estudio de la Sagrada Escritura más atento y más asiduo. Asimismo, reconoce que el semipelagianismo lo impulsó á estudiar el origen de la fe. Por lo tanto, así como San Agustín tuvo ocasión de hacer *retractaciones*, así exigió también de sus adversarios que, al juzgar su doctrina anterior y la de los Padres respecto á la gracia divina, tuviesen presentes los errores contra los cuales habían tenido que defender la verdad cristiana [2].

Así como los *judaizantes* de Galacia dieron ocasión al Apóstol para ilustrar mejor la virtud de la fe en la cari-

(1) Staudenmaier, *Die christliche Dogmatik*, I, 97 y sigs.; 105 y sigs.

(2) Tert., *De praescr.*, 39; Oríg., *C. Cels.*, 3, 12; Agust., *De civ. Dei*, 16, 2, 1; *Enn. in Ps.*, 55, 22; *Ep.*, 143, 2; *De praed.*, 4, 8; *De dono pers.*, 20 y sigs.; *De vera relig.*, 8, 16; *Retract. Prol.*, n. 2. V. Petav., *De paen.*, 2, 7, 2; Kleutgen, *Theol.*, III, 888 y sigs., 955 y sigs.; Kuhn, *Einleitung*, 166 y sigs.

dad, y para pintar al vivo la superioridad de la Nueva Alianza sobre las instituciones de la Antigua; así como los *cismas* y discordias de Corinto lo indujeron á exponer los carismas de la gracia en relación con el único Dios y Señor; y así como, á causa de los peligros de Roma y de otras comunidades, explicó con más claridad su Evangelio, así los *errores gnóstico maniqueos* contribuyeron al mejor conocimiento de la relación de Dios con el mundo y con el mal, y la relación de la redención con la creación (1). Hoy se considera á los gnósticos como los primeros dogmáticos y exégetas, por obra de los cuales recibió el primer impulso la elaboración sistemática de la materia de la fe y la determinación más precisa del canon (2).

Aunque las *resoluciones eclesiásticas* siguieron algunas veces bastante tarde, cuando no preexistían explícita ó implícitamente en el Símbolo, esto no obstante, fueron predispuestas por las controversias de los teólogos y por la doctrina eclesiástica, y explicadas por la teología según la Biblia, la tradición y la razón. Así, observa San Agustín acerca de las controversias heréticas: «¿Hubiera podido esta materia, cubierta de tal nube de disputas, llegar á la clara exposición y confirmación de un Concilio plenario, si en diversas comarcas de la tierra no hubiera sido largamente tratada por muchas disputas y disertaciones de varios obispos? (3)» Los defensores de la fe fueron á veces demasiado lejos, cuando á un concepto erróneo pusieron sin más ni más el aspecto contrario, sosteniendo la verdad común; pero en esto siguieron el ejemplo del jardinero que dobla en sentido opuesto al arbolillo encorvado por la tempestad, para que recupere la dirección recta. No tenían necesidad de defender lo que no era impugnado. Por lo contrario, la Iglesia en sus resoluciones ha evitado siem-

(1) Möhler, *Symolik*, 6 1843, 371; Hagemann, *Die römische Kirche*, 19 y sigs.
(2) Harnack, *Dogmengesch.*, I, 2 188. Por lo contrario, Kunze, *Glaubensregel*, 312 y sigs., 390; Voisin, *L'Apollinarisme*, 47.
(3) *De bapt.*, 2, 12 y sigs.

pre los extremos, como lo demuestra precisamente su conducta respecto á la doctrina de San Agustín relativa á la gracia [1].

III. *El camino del desarrollo doctrinal en la Iglesia*

18. Evolución teológica y cristológica de las doctrinas.—Este desarrollo doctrinal, suscitado y promovido por motivos exteriores é interiores, puede observarse así en las *verdades más importantes de la fe* como en *la vida entera de la Iglesia.* Ordinariamente, puede reconocerse aquellos *períodos del desarrollo* que corresponden á momentos particulares del concepto posterior del dogma, y que, por lo regular, se formularon con más claridad á medida que se avecinaban las herejías. Una comparación entre el *Símbolo apostólico* y el *niceno constantinopolitano, calcedonense* y *atanasiano*, puede poner á todos en claro á primera vista el asunto de que tratamos, ya que nos mostrará en la Sagrada Escritura el curso evolutivo de los dos puntos capitales del dogma, esto es, el teológico y el cristológico. El *dogma teológico*, que enseña la divinidad del Hijo y del Espíritu Santo á la vez de la del Padre, salvo siempre la unidad de Dios, no sólo debió ser defendido contra las negaciones de los monarquianos, haciendo resaltar la *distinción* entre Padre é Hijo, sino que ocasionó nuevos estudios acerca de la relación de las personas con la *única* esencia. Mientras frente á los arrianos subordinacianos se afirmaba la *consustancialidad* del Hijo con el Padre, y frente á los pneumatómacos, la *consustancialidad* del Espíritu Santo con el Padre y con el Hijo, y se exponían como principios de la distinción personal la generación y la procesión, quedaba por definir la relación entre el Hijo y el Espíritu Santo, lo cual se fundó en la procesión del Padre y del Hijo, con la que la Iglesia occidental se puso en contradicción con la griega, pero redu-

(1) Kuhn, *l. c.*, 161 y sigs.

jo al último término la evolución doctrinal conforme á los principios fundamentales de la Sagrada Escritura.

La evolución del *dogma cristológico* levantó no menores tempestades. Se trató primero de defender contra los ebionitas la verdadera naturaleza divina, y contra los docetas la verdadera naturaleza humana. Pero ambas naturalezas debían sostenerse también íntegras, por arduo que pareciera el reunir la plenitud de la humanidad con la plenitud de la divinidad. El Arrianismo, que mutilaba la naturaleza humana quitándole el alma, para poner en su lugar la naturaleza divina y hacerla descender á la esfera de las criaturas, hubo de ser rechazado á causa de su oposición con el dogma teológico. El propósito de Apolinar de hacer más comprensible la unión de las dos naturalezas en una sola persona quitando de en medio la inteligencia humana, se estrelló contra la clarísima doctrina de la perfecta humanidad de Jesús. Si de esta manera se confirmaba el principio de las dos naturalezas completas, quedaba por combatir la unión exterior y moral de ellas afirmada por el *nestorianismo*, que conducía á una doble personalidad, como la mezcla ó fusión afirmada por el *monofisitismo*. La doctrina de la *unión de ambas naturalezas en la única persona del Logos* fué el resultado de esta agitada evolución. No fueron más felices las tentativas posteriores, que querían debilitar las consecuencias de esta definición admitiendo *una* voluntad y *una* operación (monotelismo).

¿No es sorprendente que aun en *estos dogmas fundamentales del Cristianismo* haya tenido efecto *una evolución tan larga*, en medio de contiendas que pusieron en rebelión el Oriente entero? No ciertamente para aquél que, por la historia de la antigua Iglesia, sabe cuán poderosos esfuerzos fueron necesarios para vencer la sabiduría pagana y ponerla al servicio de la teología cristiana. Aunque los herejes salieron del Cristianismo, utilizaron las doctrinas de las filosofías griega y oriental para poner la sencilla fe del Cristianismo al servicio de sus especulaciones. Precisamente estas verdades de fe son aquellas cuyo simple enun-

ciado está claramente expresado en la Sagrada Escritura y en la tradición. Aquí puede aplicarse lo que Tertuliano dice de los herejes: «La falsificación de las Escrituras está donde se halla la diversidad de las doctrinas. Los que entienden enseñar de otro modo, se ven obligados á alterar los instrumentos de la doctrina [(1)].» El autor del *Pequeño Laberinto* (¿Hipólito ó Cayo?) remite á los artemonitas á los escritos de los Padres apostólicos y de los apologistas, en todas las cuales Cristo es venerado como Dios.

19. A pesar de la prohibición del Efesino, resultó una ampliación del símbolo.—Podría parecer que el *proceso histórico del dogma*, así en el individuo como en toda la comunidad, alcanza su *punto culminante* y su *término*, de manera que después de cierto tiempo viniera un estado de inmovilidad. Los protestantes afirmaban esto cuando reconocían como verdadera expresión de la doctrina escritural los tres símbolos más antiguos, y rechazaban el ulterior desarrollo del dogma. ¿No tenían en su favor aun los antiguos concilios? El *Sínodo ecuménico de Efeso* prohibió bajo pena de excomunión y de deposición, usar más símbolo que el niceno [(2)]. El *Sínodo de Calcedonia* confirmó la regla de fe de Nicea y de Constantinopla y la explicación de este símbolo, dada por Cirilo en Efeso; pero, por su parte, perfeccionó más el capítulo de la unión de ambas naturalezas en *una* persona. Como quiera que sea, desde 451, el símbolo, como fórmula rígida, alcanzó absoluta dominación en la Iglesia griega [(3)].

Santo Tomás [(4)] observa en contra que los sínodos ecuménicos no observaron esta prohibición del Efesino, porque estimaron lícito formular con más precisión la verdad de la fe frente á los herejes. La historia del *Filioque* ofrece un ejemplo de este doble modo de obrar de la Iglesia. Está

(1) *De praescr.*, 37. Sobre el *Laberinto*, v. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus*, 1853, 3 y sigs.; Langen, *Römische Kirche*, I, 1881, 204.
(2) *Mansi*, IV, 1358; Hefele, *Konziliengeschichte*, II, [2] 1875, 207,
(3) Kunze, *Glaubensregel*, 259.
(4) *S. th.*, 2, 2, q. 1, a. 10; *C. Gent.*, 4, 45, 2; *Annal. de phil. chrét.*, 1901, Marzo, 654 y sigs.

palabra fué acogida por primera vez en Toledo (¿447?) en una confesión de fe, pero hasta más tarde (589) no se insertó en el Símbolo de Constantinopla. Sin embargo de ello, en Roma, durante varios siglos se negaron a ratificarla, porque sin apremiante razón no querían obrar contra la prohibición de los sínodos, por muy convencidos que estuvieran de que ésta era la expresión adecuada de la fe bíblico-eclesiástica. En la controversia con los griegos constituyó entonces y después esta adición del *Filioque* un reproche incesante de la falsedad de la fe. Porque los orientales, que habían perdido enteramente el símbolo más antiguo, el apostólico, tenían la extraña persuasión de que los occidentales, que lo habían conservado aun en la liturgia, se habían alejado de la fe antigua. Pero desconocían en absoluto que las conclusiones de los concilios son tan capaces y están tan necesitadas de explicación como la Sagrada Escritura (1).

20. El espíritu de la Iglesia no conoce estacionamiento alguno.—¿Cómo era posible que el *espíritu de la Iglesia* se viera condenado á la *inmovilidad* antes de la consumación del mundo? La vida de fe de la Iglesia, jamás podrá reducirse á «mortal monotonía.» No quiero recordar con esto que, merced á la diseminación del Cristianismo entre pueblos extraños, la enseñanza eclesiástica encontró nuevos oficios que cumplir; pero también el progreso de la cultura general, á la par que las nuevas herejías, reproduciendo en nuevas formas antiguos errores, invitaron á la teología á la investigación más profunda del dogma, y al magisterio doctrinal á definiciones más precisas. Si el contenido del dogma es como divino, inagotable, y la razón, como fuerza viva está inclinada por naturaleza á una actividad no interrumpida, también todo nuevo grado de civilización experimenta la renaciente necesidad de adaptar á sí mismo, de hacer presente á la propia conciencia, como verdad inmortal, el dogma definido una vez para siempre,

(1) Granderath-Kirch, *Geschichte des Vatikan. Konz.*, II, 1903, 105.

por medio de la demostración histórica y la investigación especulativa. En efecto, no se fijaron ni se establecieron «tipos metafísicos,» sino verdades de la revelación con ayuda de la ciencia racional, á la que los nuevos tiempos le imponen nuevos fines.

21. El dogma soteriológico.—Una prueba de esto podemos encontrarla fácilmente en el *dogma soteriológico.* Por muy ensalzada que sea la gracia en las Sagradas Escrituras como único medio de salvación en Cristo, su relación con las buenas obras, y éstas con la justificación en la fe y en los sacramentos, está enunciada positivamente, pero no explicada con exactitud. Ni la teoría sobre la gracia, ni la teoría sobre los sacramentos fueron desde el principio perfectamente desarrolladas. Los *Padres griegos*, educados en su clásica sabiduría, estaban acostumbrados á concebir la virtud principalmente como obra del hombre. El dualismo antropológico de los gnósticos y de los maniqueos la indujo todavía más á poner de relieve la libertad y la actividad humanas. Por tal motivo, se encuentran en ellos frecuentes proposiciones que, al parecer, no tienen bastante en cuenta la necesidad de la gracia previsora. Pero cuando los pelagianos ensalzaron la libertad por encima de la gracia, y consideraron el Cristianismo, no ya como un medio de salvación para la vida eterna, sino solamente como un medio moral para cumplir mejor y más fácilmente los fines de la vida, se vió obligado San Agustín á poner en segundo término la libertad, que había defendido contra los maniqueos, y hacer plenamente evidente la necesidad de la gracia. El mismo primer principio de la fe, que los semipelagianos se creyeron en el deber de atribuir al pecador que busca la medicina, lo atribuyó San Agustín á la gracia [1]. Las definiciones de la Iglesia encontraron en esto expresada la verdadera doctrina sobre la gracia.

Pero ¿quedaba con esto explicada para siempre la doctrina de la gracia? No, ciertamente. Al contrario, muchos

(1) Agust., *De praed.*, 14, 27.

problemas aguardan todavía la solución. La cuestión relativa á la especie y manera de su *eficacia* por medio de la libre voluntad del hombre, ofrece á la inteligencia humana enigmas siempre nuevos y casi insolubles, que quedaron sin resolver por la Santa Sede, y hasta en los tiempos más modernos han sido objeto de muchas investigaciones y controversias. La *gracia* justificante, *santificante en los Sacramentos*, ya á propósito del bautismo de los herejes había sido discutida en cuanto respecta á la relación entre el ministro y la eficacia del sacramento; pero en la Edad Media se convirtió por parte de las sectas en motivo constante de controversia. Los reformadores, oponiéndose á la doctrina eclesiástica de la justificación y de los sacramentos, establecieron un principio material enteramente nuevo, y con ello dieron motivo á la Iglesia para que sancionase esta verdad de la fe en el concilio de Trento.

La doctrina referente á la Iglesia está en conexión con la de los *Sacramentos*. Los reformadores, impugnando la autoridad de la Iglesia, negando la Iglesia visible, con su organización divina, y poniendo como requisito de salvación la relación inmediata del creyente con Cristo sin mediación de la Iglesia, quisieron quitar á la Iglesia como institución de salvación toda razón de existir, y hacer ver en el reino de Dios fundado por Cristo, el reino del Anticristo. De nuevo tuvo el concilio de Trento que definir con mayor exactitud la doctrina católica de la Iglesia y defenderla contra los negadores. Y puesto que la apostasía del siglo XVI perdura y combate la autoridad y la fe de la Iglesia aliándose con los errores del racionalismo, la misma doctrina ha recibido un desarrollo ulterior en el concilio Vaticano.

22. En el culto y en la liturgia se ve aún más el perfeccionamiento.—El *culto* y la *liturgia* no pertenecen al desarrollo doctrinal eclesiástico; pero en cuanto son expresión de la fe eclesiástica, están en íntima conexión con él, y no debemos pasarlos en silencio. Se comprende que en este terreno, la evolución procede más expeditamente

que en el de la fe, pues el culto, junto con la adoración de Dios, tiene á la vez por objeto mover religiosamente al hombre racional y material y elevarlo á la divinidad. Los fundamentos del culto y de la liturgia preexisten en la Sagrada Escritura y en la tradición. El Señor mismo enseñó á orar á sus discípulos, instituyó el Santo Sacrificio y los Sacramentos, y les ordenó repetir la ceremonia de su última Cena en memoria de Él. En este punto céntrico del culto debe encerrarse la administración de los otros Sacramentos, y señaladamente el Bautismo y la Confirmación, que, de hecho, se encuentran unidos con la Eucaristía. Las palabras del Señor: «No deis lo santo á los perros, ni arrojéis las perlas á los puercos,» no sólo fueron causa de que se substrajese á las miradas profanas la celebración de los misterios, sino de que el objeto más sagrado del culto cristiano se solemnizase con mayor respeto y decoro.

La *fracción del pan*, para la cual se reunían los fieles en Jerusalén, convirtióse en acto solemne de la liturgia. Por el Apóstol San Pablo sabemos que los fieles se reunían el primer día de la semana (domingo) para el culto divino. Sus prescripciones respecto de la Cena del Señor presuponen una función celebrada con regularidad, y de sus Epístolas resulta que los fieles se ingeniaban para hacer útil y embellecer la liturgia por medio de *cánticos y sermones espirituales*. No quiero hablar aquí de los carismas del Espíritu entre los corintios, que seguramente no faltaban en otras partes, sino recordar lo que las Epístolas posteriores nos enseñan sobre las oraciones y los cánticos litúrgicos. «Llenaos del Espíritu—escribe el Apóstol prisionero,—hablando entre vosotros en salmos y en himnos y loando al Señor en vuestros corazones, y dando gracias al Dios y Padre en el nombre de nuestro Señor Jesucristo [1].» ¿No suena como un himno religioso lo que Pablo escribe á Timoteo? «Y grande es el sacramento de la piedad, en que Dios se ha manifestado en carne, ha sido justifica-

---

(1) *Ef.*, V, 18-20; *Col.*, III, 16; I *Tim.*, III, 16.

do en espíritu, ha sido visto de los ángeles, predicado á los gentiles, creído en el mundo y recibido en la gloria.»

Estas declaraciones hacen sospechar que, no sólo en las *comunidades judío-cristianas*, en las que perduraban ciertos usos litúrgicos judíos, sino también en las *paganocristianas*, estaba bastante perfeccionado el culto en tiempo de los Apóstoles. Que estas instituciones y estos usos se conservaron y fueron perfeccionados más en la época posterior á los Apóstoles, lo sabemos tanto por algunas noticias históricas como por las antiguas *liturgias*, que en sus partes esenciales alcanzan á los Apóstoles, y cuyos nombres llevan también. Plinio el Joven escribe á Trajano que los cristianos se reúnen un día determinado antes de amanecer para cantar himnos á Cristo como á un Dios Eusebio [1] refiere que los cristianos tenían cantos compuestos por fieles de los primeros tiempos, en los cuales se glorificaba á Jesucristo como Dios.

23. Liturgia. Días festivos.—Respecto al *culto divino* se encuentran ya en la Doctrina de los Apóstoles y en Justino instrucciones y descripciones, de las cuales aparece como centro la lectura de la Sagrada Escritura y la celebración de la Sagrada Eucaristía. La litúrgica acción de gracias contenía la *regla de fe apostólica*, por lo cual recibió el nombre de *canon*. Tertuliano se remite expresivamente á la tradición cuando habla de la liturgia, tradición que es la autora, el asiduo ejercicio, la confirmación, la fe del que sigue la disciplina eclesiástica. Los Padres, cuando afirmaban repetidamente que aquellas instituciones cuyo origen no puede señalarse históricamente, deben atribuirse necesariamente á los Apóstoles, se fundaban en el principio general de la tradición; pero sabían muy bien que el culto y la liturgia se habían ampliado y desarrollado, y que tal incremento, procediendo en sentido paralelo al desarrollo de la doctrina, salió por virtud natural del germen puesto por los Apóstoles, envol-

(1) *Hist. eccl.*, 5, 28 (32), 5.

viendo como de fragantes flores los misterios más sublimes del Cristianismo. Y como estos misterios están estrechamente unidos á los hechos principales de la vida de Jesús, formóse así poco á poco un ciclo de *festividades*, que adornó el año eclesiástico de recuerdos del Redentor y de los redimidos. Las fiestas del Señor, de los mártires, de la bienaventurada Virgen y de los Apóstoles, eran á propósito para dar nueva vida á la celebración de los misterios divinos.

24. Diferencia en las diversas Iglesias.—¿Hemos de recordar aquí también la *diversidad de las iglesias?* Ya la controversia pascual hacía presagiar que la *Iglesia griega* había de caer un día en un principio estéril de tradición. Rápido y rico fué en ella el desarrollo de la liturgia, pero la vida fecunda y animosa languideció pronto; hoy la Iglesia griega es la Iglesia litúrgica osificada en las formas rígidas de lo pasado. Ufana de conservar, sin desarrollarlo vitalmente, el heredado depósito de la fe mantenida por los Padres hasta el séptimo Concilio ecuménico (787), se ha dejado dominar por un rígido principio conservativo, que ha sofocado todo progreso, y con ello también, el vital influjo del espíritu divino así en la ciencia como en el culto y en las costumbres. Puede envanecerse de haber custodiado las tradiciones más vetustas; pero no puede negar que, por tal procedimiento, el Cristianismo se ha reducido á una especie de cadavérica antigüedad, á un culto ceremonial muerto [1]. Desde la fábrica hasta el mobiliario de las iglesias son una prueba de esta propensión arcaica. ¡Qué distinto es todo en la *Iglesia católica!* ¡Cuán bellamente se enlazan en su culto las instituciones antiguas y las formas nuevas! A la manera del árbol eternamente verde, la vida de la Iglesia echa siempre ramas nuevas y lozanas; y por numerosas que sean, y aunque á primera vista parezcan de

(1) Kattenbusch, *Vergleichende Konfessionskunde*, I, 1892, 242 y sig., 335; Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 36 y sig., 43, 414; *Rev. d. deux Mondes*, I, 1890, 322 y sigs.; Millet, *Souvenirs des Balkans*, 1891, 216 y sigs.; *Rev. de l'Orient chrét.*, 1896, 387 y sigs., 1902, 618 y sigs.

diversa naturaleza, es fácil demostrar que todas han nacido del mismo tronco, plantado por los Apóstoles, y sostenido por aquella misma virtud que animó durante largos siglos la liturgia católica [1].

Es seguro que si se compara el *culto actual* con el de los siglos I y II, y se buscan las vicisitudes de la *liturgia de hoy* remontándonos á su origen y á su primera formación, al lado de los múltiples principios fundamentales, se advertirá gran variación. Pero en esto, más que en la evolución doctrinal, se ve con claridad que no es posible reducir á sus puras raíces al árbol que ha venido extendiéndose durante tantos siglos. Nadie cambiará el árbol por su simiente. Si el *Espíritu de Dios está en la Iglesia*, toda la vida eclesiástica debe haberse desarrollado bajo su dirección. Siempre y en todas partes ha habido abusos, pero desde la Reforma se ha puesto de moda llamar abuso y paganismo á todo lo que no corresponde á la fría teoría [2]. Aun cuando Lutero recomendó «el culto cristiano verdadero, consistente en la vida según Dios,» no dejo de atribuir gran valor al culto y á la participación en el culto. Así, dicen, «las ideas genuinamente reformistas de Lutero relativas al verdadero culto de Dios en la Iglesia evangélica, se han desvanecido casi enteramente, mientras las ideas de Lutero que se adaptan al catolicismo romano medioeval han pasado al lenguaje y al modo de ver de la misma Iglesia evangélica [3].»

La *Iglesia católica* ha seguido siempre el camino medio entre ambos extremos, entre *rígido conservatismo*, que, como se ve en la *Iglesia griega*, sólo tolera un desarrollo temporal y estrechamente limitado, terminado con los antiguos concilios, ó que, como se observa en la *Iglesia protestante*, reconoce «el verdadero desenvolvimiento del Cris-

(1) *Doctr. ap.*, 9; Just., *Ap.*, I, 65-67; Iren., *Adv. haer.*, 3, 3, 3; Tert., *De cor.*, 4; *Adv. Marc.*, 4, 5; Probst, *Die liturgie der drei ersten Jahrhund.*, 1870; Thalhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, I, [2] 1894, 236 y sigs.

(2) V. Goethe, *Ital. Reise: Terni*, 27 *Oct.*; *Rom.*, 2 *de Enero*, *op. XIX*, 1868, 104, 132.

(3) Achelis, *Studien und Kritiken*, 1889, 62. V. Möhler, *Symbolik*, 359.

tianismo solamente reintegrándolo á la forma pura original del primitivo Cristianismo bíblico [1],» y la *perfectibilidad material ilimitada*, afirmada por el *racionalismo* vulgar y especulativo [2]. En efecto, ella reconoce el carácter absoluto de la revelación por Cristo, pero sabe también que está en posesión del Espíritu de vida hasta la consumación de los siglos; y esto, no porque se arrogue una *inspiración del Espíritu Santo*, como se interpreta mal por parte de los protestantes la asistencia del Espíritu Santo [3], sino porque la religión del Hijo de Dios debe ser una fuerza vital y no puede apoyarse en una letra muerta. Debe, pues, tener un fundamento inmutable, pero capaz de desarrollo mediante el Espíritu Santo; porque en el Hombre-Dios está unida en una sóla persona la naturaleza divina eterna con la naturaleza humana pasajera y perfectible.

La Iglesia católica no necesita buscar «un disfraz por temor á sus fieles, los cuales tienen poca fe en su potencia creadora,» ni expender como fundadas en la tradición sus «nuevas teorías é instituciones» (Hase), porque existe el Espíritu que vivifica aun lo que está incluído en lo literal de la Sagrada Escritura. Entre tanto, la moderna teología protestante ha llegado á admitir que la idea de una educación divina del género humano (Lessing) encierra en sí un concepto que, por cristiano que sea, ha sido durante mucho tiempo desconocido por la teología; mientras que el retorno puro y simple de una época posterior al punto de vista de la anterior, ha sido en todos los tiempos una imposibilidad interna [4].

Pero la Iglesia católica nunca ha hecho depender la perfectibilidad del Cristianismo de un *manantial perma-*

(1) Strauss, *Glaubenslehre*, I, 259; Pfleiderer, *Die Entwicklung der prot. Theologie in Deutschland*, 1891, 51, 68; Dorner, *Geschichte der protest. Theologie*, 1867, 747 y sig., 758, 760.

(2) Vatic., *Sess. III, proem. 4; Coll. Lac.*, VII, 233; Loisy, *L'Évangile et l'Église*, 1903.

(3) Hase, *Handbuch der protest. Polemik*,[4] 1878, 70; Tchackert, *Evangelische Polemik*, 1885, 50. Scheele en Zöckler, *Handbuch der theol. Wissenschaft*, II, 1884, 399 y sigs.

(4) Dorner, *l. c.*, 622, 724.

nente de la revelación divina. Para probar esto podemos remontarnos hasta San Ireneo. Después de señalar los errores de los gnósticos acerca de la creación y la redención, prosigue el Santo: «Así, pues, que la predicación de la Iglesia es una, é invariable en todas partes y atestiguada por los Profetas, los Apóstoles y todos los discípulos, lo hemos demostrado en cierto modo al examinar su principio, medio y fin, el ordenamiento de Dios y su eficacia para la salvación del hombre; porque está contenida en nuestra fe, que guardamos como recibida de la Iglesia, y que, mediante el Espíritu de Dios, como precioso depósito en un buen vaso, siempre *es joven* y *mantiene también joven* el vaso en que se encuentra. En realidad, este bien confiado á la Iglesia es un don *de Dios*, en cierto modo para dar espíritu á la criatura, á fin de que todos los miembros que participan de él, sean vivificados... En la Iglesia misma, como está escrito, ha puesto Dios Apóstoles, Profetas, maestros y toda la restante operación del Espíritu Santo, en donde no tienen parte los no celosos por la Iglesia, sino que se privan á sí mismos de la vida por su mala intención y pésima conducta.» La teología posterior, por ejemplo, de Santo Tomás y toda la escolástica, Torquemada y otros, adoptan, como hemos citado antes, el mismo principio [1].

Cuando se abandonó esta *fuente viva del Espíritu que obra en la Iglesia*, y el agua de vida de la Revelación divina se consideró «sólo como existente todavía en los vasos de las Sagradas Escrituras,» no solamente apareció manifiesta la imposibilidad de «trasladar la Iglesia decaída al Cristianismo primitivo,» «porque nunca se reproduce idéntica una forma de vida humana de lo pasado [2]», sino que «nació con urgencia la necesidad de encontrar otra fuente viva y de hacerla más copiosa: la especulación innata del espíritu humano [3].» Por mucho que se resis-

(1) Iren., *Adv. haer.*, 3, 24, 1; Tom., *S. th.*, 2, 2, q. 1, a. 9. V. Schwane, *Dogmengeschichte*, I, 545, 570.
(2) Hase, *Polemik*, 68. V. *Opp.*, X, 1892, 45 y sigs.
(3) Strauss, *Glaubenslehre*, I, 259.

tiese, el irresistible conato hacia un desenvolvimiento vital fué más fuerte que la cadena del símbolo. *El espíritu humano se colocó en lugar del Espíritu divino.* Lo que hasta entonces se había perfeccionado y desarrollado naturalmente procediendo como en línea recta de Cristo, sin abandonar el terreno de la revelación absoluta; lo que, utilizando sabiamente las condiciones naturales de los diversos pueblos y circunstancias, había supeditado mejor toda la vida humana al espíritu cristiano, todo esto, despreciada toda *continuidad histórica*, y rechazado el espíritu vivo en la Iglesia, hubo de ceder ante las opiniones y caprichos del hombre.

Cierto que se pensó en seguir el *espíritu de los escritores sagrados*, pero inadvertidamente hubo de colocarse el *espíritu individual* en lugar del Espíritu de la Sagrada Escritura. Pronto se pasó por encima del Antiguo Testamento y del Nuevo, y la razón se constituyó en juez supremo de la Sagrada Escritura y del Cristianismo. Ya no hubo límites, porque también aquí, la fuerza del principio, una vez aceptado, apartó todo obstáculo. El racionalismo vulgar eliminó, con el método histórico-gramatical, lo sobrenatural de la Sagrada Escritura, que fué degradada al nivel de la escritura profana y construyó una frívola religión de la razón y una impotente ética natural. Pero el racionalismo especulativo dejó al pueblo la religión como forma que no traspasa la esfera de la imagen, para hacerla desaparecer en lo Absoluto cuando se toca la esfera del concepto. Lo verdadero, lo perfecto, no está en el principio, sino en el fin [1]. El Cristianismo, con toda la alta estimación de su Fundador, se convierte en un simple eslabón en la serie histórica de las religiones.

Se trató de evitar esta consecuencia distinguiendo entre *artículos de fe fundamentales* y *no fundamentales*, pero ¡cuán superficialmente se consideró el sistema doctrinal cristiano y cuán caprichosamente se despedazó la uni-

(1) V. Kuhn, *Einleitung*, 131 y sigs.; Pfleiderer, *Gesch.*, 323 y sigs., 345 y sigs.

dad de las Sagradas Escrituras! No es posible atenerse sólidamente á la divinidad de Cristo, al dogma de la Trinidad, á la obra de la redención y á la fe en la vida eterna, y á la vez abandonar al capricho del individuo lo que enseñan con igual seguridad la Sagrada Escritura y la Iglesia. El principio de la Revelación infalible queda roto con esto; el principio de la *libre crítica de la razón* no puede ya limitarse. Donde cesa la autoridad, impera el subjetivismo. «Pero lo que constituye la esencia eternamente igual, la verdad inalienable del Cristianismo, eso no lo sabían ni siquiera los protestantes, los cuales tienen aún sobre esto las opiniones más disparatadas.» Se dice que en lo esencial es la gracia por medio de Cristo, la que al pecador arrepentido aminora la culpa de anteriores faltas, y da fuerzas al que aspira sinceramente á enmendarse, y paz y alegría interior al que, abandonando todo sentimiento egoísta, y lleno de confianza y de todo corazón, se vuelve al Dios, revelado por Jesús y se interesa por la realización del reino del bien en el mundo. «Los que ante todas cosas se proponen conservar los principios de la tradición, deben reconocer que el valor de los bienes supremos sólo puede ser sentido, no demostrado. Pero los que, en primer término, buscan la conciliación de la doctrina eclesiástica con el conocimiento moderno, han de velar cuidadosamente para que por tal camino no se pierda la importancia ni la verdadera naturaleza de la vida religiosa [1].»

¡Qué doloroso sería para el Cristianismo si entre los dos extremos no hubiera un *término medio!* ¿Abandonó quizás Jesús los bienes saludables del Evangelio á la *experiencia interior* del creyente y al juicio inseguro del *entendimien-*

(1) Holtzmann, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1885, n. 9; Hase, *l. c.*, VIII; Döllinger, *Kirche und Kirchen, Papstum und Kirchenstaat*, 1861, 412, 485 y sigs.; Brachmann, *Die Stellung der evangelischen zur kathol. Kirche*, «*Beweis des Glaubens*», 1888, 313 y sigs., 369 y sigs.; Röhm, *Der Protestantismus unserer Tage*, 1892, 11 y sigs.; Paulsen, *Philosophia Militans*, 1901, 170. Sobre la distinción entre los artículos fundamentales y no fundamentales, según los arminianos, v. Krogh Tonning, *Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit*, 1904, 61.

to humano? No, el depósito común de los Apóstoles y la palabra viva de Cristo no pudieron ser confiados á esta nave sin timón en el mar de la vida. El espíritu de Cristo debe manifestarse en la institución de Cristo. Así como la fuente siempre ofrece agua viva al sediento, así como la vid, fecundada por los abrasadores rayos del sol, madura todos los años las uvas y produce el vino que alegra el corazón del hombre; así como el buen terreno no engaña la esperanza del labrador, sino que ofrece el grano de trigo para el pan de cada día, así también en la institución de Cristo ha de haber una fuente perenne, una vida nunca agotada, un campo ubérrimo, que produzca los frutos de la gracia. Pero el Padre celestial, el viñador que poda los sarmientos, que planta y cultiva la viña, que presta fertilidad al campo, cuidará también de que en la fundación de su Hijo siempre brote nueva vida y nueva fuerza de la fuente de la vida sobrenatural. También cuida de que á todas las gentes y á todos los tiempos lleguen sin alteración los frutos de la Redención, que fortalecen y rejuvenecen á todos los hombres. Este cuidado lo vemos realizado en la Iglesia, que es la guardadora de la Revelación absoluta, la mediadora de la gracia viviente del Espíritu Santo y administradora del reino de Dios en la tierra.

25. El Vaticano sobre el progreso.—El Concilio Vaticano termina su exposición de las relaciones entre la fe y la ciencia con estas palabras: «Porque la doctrina de la fe, que Dios ha revelado, no ha sido propuesta como una invención filosófica para ser perfeccionada por los espíritus humanos, sino que ha sido dada como depósito divino á la Esposa de Cristo, para que la custodie fielmente y la explique infaliblemente. Por tal motivo, debe mantenerse siempre firme el sentido de los dogmas santos, una vez declarados por nuestra Santa Madre la Iglesia, y jamás debe separarse de él bajo la apariencia ó el nombre de un conocimiento más elevado. Crezca, pues, y prospere el entendimiento, el saber, la sabiduría tanto de los individuos como de todos, tanto en el hombre particular como en la

Iglesia entera, en el curso de las edades y de los siglos; pero solamente en su género, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido y en la misma sentencia [1].»

(1) *Const. dogm. De fide sess.*, 3, cap. 3. V. acerca del progreso de la Iglesia y de la ciencia Pío IX, *Encícl.* 9 Nov. 1846; 20 Abril 1849; 18 Marzo 1862; Schrader, *Der Papst und die neuen Ideen*, I, 1864, 26 y sigs.; Schneider, *Die fundamentale Glaubenslehre der katholischen Kirche, vorgelegt und gegen die modernen sozialen Irrtümer verteidigt von Papst Leo XIII*, 1903, 161, 269, 376.

CAPÍTULO II

El Reino de Dios

I. NOMBRE Y SIGNIFICACIÓN DEL REINO DE DIOS.—1. Los Profetas predijeron un reino mesiánico. Este es un reino de justicia y de paz. El nombre de reino de los cielos se halla primero en Daniel. Hijo del Hombre.—2. Esperanzas de los judíos en un reino nuevo. Reino de los cielos en el Evangelio de Mateo. Distinción entre el reino de los cielos en este mundo y en el otro.—3. Determinación más exacta del reino de los cielos. Las ocho bienaventuranzas.—4. Jesús anuncia el principio del reino. Las obligaciones para la era presente. El objeto del reino es la destrucción del reino del diablo y el restablecimiento de la justicia. El reino visible exterior. La confesión del nombre de Jesús. Sus leyes y sus mandamientos.—II. ORGANIZACIÓN Y DILATACIÓN DEL REINO DE DIOS.—5. El bautismo como signo de consagración. La comunión en la mesa. La Eucaristía.—6. Los destinos del reino celestial.—7. Las parábolas. Incremento exterior é interior. El alto valor del reino de los cielos.—8. Predicaciones de los Apóstoles respecto al reino de Dios.—9. El reino de Dios es un don celestial, pero también una comunidad visible.—10. Los discípulos de Jesús son el fundamento de la Iglesia visible. La elección de los Doce. Sucesiva inteligencia de ellos.—11. La unidad entre discípulos y fieles. El Buen Pastor. Definición.

I. *Nombre y significación del reino de Dios*

1. Los Profetas predijeron un reino mesiánico. Este es un reino de justicia y de paz. El nombre de reino de los cielos se halla primero en Daniel. Hijo del Hombre. —Como Mesías prometido por Moisés y por los Profetas, Cristo hubo de pactar con su pueblo y con los pueblos una *Nueva Alianza* y fundar un *reino nuevo* en lugar de la antigua teocracia, de la Sinagoga. Porque como los Profetas habían anunciado el triple oficio de Cristo, de Rey, Sumo Sacerdote y Profeta, de esta suerte describieron tan claramente el reino del Mesías en su fondo y en sus contornos, en su constitución y en su evolución, y en su destino y sus fines, que con estos diseños, no fué difícil construir el edificio entero, como, en efecto, fué fundado

por Cristo mismo y se ha desenvuelto en el curso de los tiempos [1].

Es indudable que el Antiguo Testamento estaba sostenido por la idea del *Reino de Dios*, y que el cumplimiento del mismo era esperado en el tiempo mesiánico. El fondo de la religión bíblica era el reino de Dios, la comunión de amor del pueblo con Dios, el pacto de felicidad y de amor entre Dios y su pueblo, que en el tiempo mesiánico había de comprender á todas las naciones. El naciente reino de Dios era en la Antigua Alianza la «realización de la vida divina perfecta como redentora y conciliadora en un orden humano de la vida,» y (si bien en los confines de una sociedad paralítica), era también el fundamento que lo dominaba todo; en el Cristianismo es la redención y reconciliación venidas de lo alto, el reino de Dios ya cumplido. Quien pertenece á éste, disfruta de la comunión de Cristo, que sobrevive en él. Cierto es que en los antiguos Profetas no encontramos la palabra «reino de Dios.» Sin embargo de ello, describen la felicidad del tiempo mesiánico, representando la justicia, la santidad, la paz y la gracia como dones concedidos á todas las gentes, haciendo brillar el sol de la verdad como luminaria para los paganos, y prometiendo la unión con Dios en Emanuel: «¡Cuán hermosos son los pies del que anuncia la paz, anuncia el bien y predica la salud; del que dice á Sión: Reinará tu Dios!» *(Is.*, LII, 7). Los pecados serán perdonados *(Is.*, XXXIII, 24), los corazones renovados *(Zac.*, XII, 10), el Espíritu de Dios se esparcirá sobre todos *(Joel.*, III, 1 y sigs.; *Ezeq.*, XXXVI, 26 y sig.) y la bendición alcanzará á todos *(Jer.*, XXXI, 31 y sigs.; *Am.*, V, 14). «Y reinará un rey

(1) Agust., *Enn. in Ps.*, 30; *Serm.*, 2, n. 8; *Ps.*, 77, 2; *In Ioann.*, 9, 10 y sigs. V. *Cat. Rom.*, 1, 10, 1; Reinke, *Die messianische Weissag.*, 1859-1862; El mismo, *Die Kirche Jesu Christi nach den Weissag. der Proph.*, 1883, 1 y sigs.; Schultz, *Das Reich Gottes im Licht der Parabeln des Herrn wie im Hinblick auf Vorbild und Verheissung*, 1897; Lingens, *Die innere Schönheit des Christentums*, 2 1902, 14 y sigs.; Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestam. Zeitalter*, 1903, 199 y sigs.; Fonck, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, 2 1904, 48 y sigs.; Fiebig, *Altjüdische Gleichniss und die Gleichnisse Jesu*, 1904.

que será sabio y hará el juicio y la justicia en la tierra... el Señor, nuestro Justo» (*Jer.*, XXIII, 5, 6).

Aquí se ha puesto de relieve *el aspecto más notable del reino*, pero esto se observa mejor aún en los numerosos pasajes que, si bien suponen el antiguo reino de Dios y ponen á Jerusalén y á Sión como centro, dan inadvertidamente á estas expresiones exteriores un significado espiritual y preanuncian un reino mesiánico, en el cual, al lado de un resto más purificado del judaísmo, invocan el nombre de Dios los numerosos fieles del *paganismo* de todas las naciones de la tierra y gozan de la paz y de la dicha en Dios. También aquí las expresiones referentes á esto son de naturaleza figurada, en cuanto toman por modelo el *estado paradisíaco*, en el cual el hombre y la naturaleza estaban todavía en perfecta armonía, y el hombre y los animales llevaban una vida pacífica; pero precisamente por esto miran más allá del principio del reino mesiánico, y unen el estado final del reino de Dios con su estado inicial (*Is.*, XI, 4 y sigs., 35; LXV, 9, 25. *Ezeq.*, XXXIV, 24-31. *Salm.* XXI, 28, 29).

El estilo escénico de los Profetas fué también causa de que el lugar de este reino de Dios se uniese estrechamente con la Tierra Prometida. La «Tierra prometida,» la herencia de Israel, es ciertamente para los israelitas el símbolo de la patria celestial, de la herencia eterna; pero también el modelo de los bienes de lo por venir. La tranquila y pacífica estancia en la Tierra de Promisión, que mana leche y miel, es la fortuna mayor del israelita. ¿Cómo podían los Profetas describir mejor el futuro reino del Mesías sino tomando los colores de lo presente y eligiendo la época brillante de la teocracia, el reinado davídico-salomónico, como modelo para el futuro mundo del Mesías que desciende del cielo á la tierra? Difícil es afirmar hasta qué punto tuvieron conocimiento de la diferencia entre el reino terrenal pintado escatológicamente y el reino de Dios espiritual y moral. No conocieron ellos toda su significación. Indicaron sencillamente aquí y allá que el reino

de Dios no sería de este mundo, y sólo los Profetas posteriores hacen resaltar con más precisión esta idea (1). Ya San Agustín duda que en algún libro del Antiguo Testamento se encuentre la palabra reino significando cielo, y cree que esto pertenece á la revelación del Nuevo Testamento, por la cual se espiritualizan las cosas terrenales (I *Cor.*, XV, 42 y sig.) Este principio es esencialmente propio de Sofonías (alrededor del 620). No habla éste del admirable triunfo de Israel sobre sus enemigos, ó si promete el exterminio de los enemigos, lo atribuye á Dios. Ni una vez cita el reino del Mesías. Pobre é indigente es el nuevo Israel para él, sin riquezas, sin esplendores y sin prestigio terrenal. Su poderío es de naturaleza espiritual é ideal. El castigo que vendrá sobre Judá, le será saludable. Hasta el fin de los tiempos, los pueblos serán conducidos por ese medio al conocimiento de Dios. En Jerusalén sólo vivirá una sociedad de humildes y sencillos, que disfrutará de una paz inalterable. Jeremías contempla la ruina de Jerusalén, la infelicidad de su pueblo. Judá, el infiel, es rechazado, y su santuario destruído. Dios dará á su pueblo otros pastores según su corazón, y se manifestará en Jerusalén de otra manera.

En Daniel encontramos por primera vez la *palabra* reino de Dios ó reino de los cielos (2). El vió cómo se hundían sucesivamente los poderosos reinos, después de haber cumplido su misión, para preparar el terreno á un reino nuevo. Daniel es el verdadero profeta del reino de Dios, en cuanto fuerza espiritual, que ha de vencer al mundo. Después de haber explicado al rey los cuatro reinos de su sueño, prosigue: «En los días de aquellos reyes (esto es, del reino de hierro, ¿Antíoco Epifanio?), el Dios del cielo

(1) *Zac.*, IX, 9. V. *Is.*, LIII; LXVI, 22; Agust., *C. Faust.*, 19, 31. V. Petav., *De lege et gratia*, 1, 7, 7 y sigs.; *De inc.*, 2, 11, 1; *De Pelag.*, 6, 14 y sigs.; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII,[2] 1351 y sigs.; Sellin, *Beiträge zur israelit. und jüd. Religionsgesch*, II, 1, 1897, 276 y sigs.; Schäfer, *l. c.*, 140 y sigs.; Scheeben-Atzberger, *Kath. Dogm.*, IV, 1903, 297 y sigs.

(2) Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, 1903; Baldensperger, *Die messianisch-apok. Hoffungen der Juden*, 1903; Lagrange, *Rev. bibl.*, 1904, 494 y sigs.; 1905, 39 y sigs., 188 y sigs., 481 y sigs.

levantará un reino que no será jamás destruído, y cuya dominación no pasará á otros pueblos, sino que quebrantará y acabará todos estos reinos, y subsistirá eternamente» (II, 44; IV, 23). «Los santos del Dios altísimo recibirán el reino y tendrán el reino eternamente, hasta la consumación de los siglos» (VII, 18). «Pero el reino, y la potestad y la grandeza del reino que está debajo de todo el cielo, sea dado al pueblo de los santos del Altísimo, cuyo reino es reino eterno y todos los reyes le servirán y obedecerán» (II, 27). El fundamento de este reino nuevo y eterno está puesto por el Hijo del Hombre, á quien Daniel vió venir una noche en las nubes del cielo. «Y llegó hasta el anciano de días y presentáronle delante de él. Y le dió potestad y grandeza, y el reino, y todos los pueblos, tribus y lenguas le servirán. Su potestad es potestad eterna, que no será quitada, lo mismo que su reino, que no será destruído» (VII, 14). Con esto se dan dos señales del imperio. Este reino no será fundado por un conquistador terrenal, sino por un Hijo del Hombre enviado por Dios, el Ungido, Santo de los santos (IX, 24), y se esparcirá como reino divino para todos los pueblos y tiempos. La *lírica religiosa* y la *sabiduría práctica* han llevado más allá el retrato de los Profetas y lo han puesto en claro en el combate de la oración (*Sab.*, X, 10). Véase *Salm.* XXI, 29; XLIV, 6; CII, 19; CXLIV, 11.

2. Esperanza de los judíos en un reino nuevo. Reino de los cielos en el Evangelio de Mateo. Distinción entre el reino de los cielos en este mundo y en el otro. —Por los Evangelios sabemos hasta qué punto se hallaba arraigada la idea de un *reino nuevo* en los judíos, que suponían tener derecho á los primeros puestos. El Hijo del Hombre es el Hijo del Altísimo, y Dios el Señor le dará el trono de su padre David. Y dominará sobre la casa de Jacob y su reino será sin fin (*Luc.*, I, 32 33). «El salvará á su pueblo de sus pecados» (*Mat.*, I, 21). El *Magnificat* y el *Benedictus* nos dan una idea instructiva de las esperanzas de los israelitas piadosos. Los judíos en general es-

peraban la venida del reino mesiánico (1). El ruego: *venga tu reino* constituía el fondo esencial de sus oraciones. Sucedía que se identificaba realmente el Mesías con Israel y la observancia de la ley y la justicia se consideraban como reino de Dios; pero esta falsa interpretación de círculos aristocráticos mundanos, que querían resolver determinadas profecías en fantasías de un nuevo esplendor de Jerusalén, del Templo y de la religión judía sin un Mesías histórico, nunca dominó en la multitud. Al contrario, la ferviente esperanza en un poderoso Mesías-Rey mantuvo en tensión á la masa de los judíos oprimidos. El Mesías no sólo necesitó fundar una Iglesia, sino que confirió al pueblo de Dios el dominio sobre el mundo.

¿No hablaba según el espíritu de la antigua profecía y en conformidad con la esperanza universal Juan el Bautista, cuando anunció la proximidad del *reino celestial*, y Jesús, cuando empezó su ministerio público con el mismo grito? La circunstancia de que las palabras «reino de los cielos» es propia solamente del Evangelio de Mateo, escrito primitivamente en hebreo, pero usada en él casi en general, si no se considera una relación especial más que personal (2), demuestra su conexión con las antiguas profecías. Verdad es que en la *fraseología escolástica de los judíos* se usó más bien la expresión «reino de los cielos,» pero esto no explica el uso de Mateo, ni su significado, porque la frase «reino de los cielos» *(malkut haschamajim)* no se encuentra en el tiempo anterior á Cristo. Pero la interpretación posterior rabínica, que se ha conservado hasta hoy en el Talmud y en la liturgia judía, no refiere la

(1) *Luc.*, II, 25; XVII, 20; XXII, 18; XXIII, 5; *Marc.*, XV, 43; II *Tim.*, IV, 8; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, 2 1375 y sigs.; Rose, *Études sur les Évangiles*, 1902, 173 y sigs. Bousset (*Religion des Judentums*, 199, 307) cree que toda la suma de lo que Israel esperaba de lo por venir, se resume en el concepto del Malkut Jahve; esto sería antes la dominación de Dios que el reino de Dios, antes el régimen de Dios que la región gobernada. Según dicho autor, esta dominación de Dios sería eterna, pero más tarde sería interpretada en sentido escatológico y por la dominación del pueblo. El cielo está en vez de Jahvé. Pero la expresión «reino de Jahvé» no existe. *Rev. bibl.*, 1903, 624.

(2) *Mat.*, XII, 28; XIX, 24; XXI, 31-43; v. VI, 10.

expresión al reino mesiánico, sino á la teocracia judía. Sólo un pasaje único en el Targum en *Miq.*, IV, 7: «Y reinará el Señor sobre ellos en el monte de Sión, desde ahora y hasta la eternidad,» se podría alegar en favor de la relación con el reino intelectual y moral del Mesías. Pero aun este pasaje debe tomarse como análogo á la expresión rabínica «reino de Dios» (soberanía real de Dios)[1]. Bien se comprende que los rabinos, que temían pronunciar el nombre de Jahvé, pusieran en su lugar la palabra cielo; pero aunque, según esto, admitieron en principio un reino mesiánico, no obstante esto, aplicaban la expresión á la teocracia judía. Su reino de Dios es el reinado, la dominación de Dios entre los hijos de Abraham.

La razón general de la diversa aplicación de la misma expresión en Juan y en el Señor según el Evangelio de Mateo, por una parte, y los talmudistas y targumistas, por otra, está en la interpretación de las profecías, que Jesús cumplió en el sentido moral y espiritual, y que los rabinos, verdad es que en oposición al Cristianismo, limitaron á la teocracia judía. Especialmente cuando vemos á Jesús llamarse explícitamente a sí mismo Hijo del Hombre, no podemos dudar de que el reino de los cielos no se refiera al reino de Daniel. Jesús, Hijo del Hombre, descendido del cielo, había instituído el reino eterno profetizado por Daniel, había traído á la tierra las bendiciones del cielo y había redimido á la humanidad. La diferencia entre el reino de los cielos en sí, como reino ultraterreno, y el *reino de los cielos en la tierra* está señalada también en el Evangelio de Mateo que habla muchas veces del Padre celestial y del Padre que está en los cielos[2]. La última expresión

(1) *Targum ad Is.*, 40, 9; 53, 10; Weber, *Theol. der Synag.*, [2] 1897, 260; Atzberger, *Die christliche Eschatologie*, 1890, 217 y sigs.; I. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1900; Fonck, *Die Parabeln des Herrn*, 53 y sigs.

(2) *Mat.*, VI, 9; VII, 11, 21; X, 32 y sig.; XII, 50; XVI, 17; XVIII, 10, 19. V. *Kommentar zu Marckus*, 346. Por esto la expresión no debe atribuirse á Mateo que vivió después de la destrucción de Jerusalén (Weiss, *Leben Jesu*, I, 446 y sigs.; por lo contrario, Schäfer, *Das Reich Gottes*, 2, n. 8, con Cremer).

aparece también en *Marc.*, XI, 25, donde está en su lugar en la oración al Padre y recuerda el Evangelio de Mateo.

La oposición á *un imperio terrenal*, acaso el romano, ¿contribuyó quizás á que Mateo hiciese resaltar con más fuerza la distinción de dos reinos? Esto se comprendería desde el punto de vista de los partidos antiromanos, pero Mateo no se muestra menos hostil á la dominación romana que al judaísmo nacional.

Y aun los mismos rabinos, después de tantos desengaños políticos, no se determinaron á atenuar sus ideales políticos. En lugar de hacerse dignos de la realización del reino de Dios, prometido por los Profetas mediante la paciencia y la resignación, los judíos quisieron traerlo con la fuerza, y se figuraron el tiempo mesiánico como un tiempo de ira, cuyos instrumentos serían ellos mismos contra los paganos. Creían poder establecer por la fuerza el reino terrenal del Mesías. El Bautista mismo se había imaginado de otra manera las circunstancias del reino mesiánico (*Mat.*, XI, 1-6), pues pensaba en el juicio mesiánico, en el cual el «más fuerte» limpiará su era con la potestad del reino del Mesías y separará el trigo de la paja (III, 12)[1]. También los discípulos se desligaron con dificultad del ideal mesiánico judío.

Es muy incierto que los judíos distinguieran entre un *reino en este mundo ó en el otro*[2]. Y puesto que Mateo hace tal distinción, debía tener para ello una razón independiente de la política. La mayor parte de los textos del Evangelio describen el reino de los cielos como un reino bajado del cielo á la tierra. Otros pasajes lo describen como un reino existente en la tierra, no sin olvidar, sin embargo de ello, su *origen celestial*. Porque no sólo el Padre que está en los cielos, es el autor y centro que rige todas

(1) Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu*, 1903, 41 y sigs., 157 y sigs. *Mat.*, XI, 12, lo explica (pág. 48) con Dalmán (*Worte Jesu*), porque el pueblo, movido por una interpretación peculiar de la predicación del Bautista, exigía que se estableciera por la violencia el reino del Mesías.

(2) Schürer, *Geschichte des jüd. Volkes*, II, [3] 544 y sigs.; Vetter, *Theol. Quartalschr.*, 1904, 519 y sigs.

las cosas y hacia el que todo tiende, sino que los dones y bienes del reino provienen del Padre de las luces. Jahvé era el rey del Israel del Antiguo Testamento; él había asentado su morada entre su pueblo (*Ex.*, XIX, 6); pero la proximidad de Dios en el Israel del Nuevo Testamento por la venida del Hijo del Hombre es una cadena más firme para unir la tierra con el cielo y hacer un reino celestial del reino de Dios en la tierra. El reino celestial del Evangelio fué instituído cuando el cielo vino á la tierra y empezó una vida celestial de gracia y santidad, para transformar en paraíso este valle de lágrimas y devolver al Creador y Señor el imperio del príncipe de este mundo. La *conclusión del reino* se realizará en la parusia del Cristo glorificado. Es un reino intelectual y moral, pero esto no significa que el cumplimiento de la salvación se realice exclusivamente en el cielo, ni que sea producto de la edad posterior (apocalíptica), porque ya estaba abandonada en Israel la esperanza en la realización terrenal de la teocracia.

Si quieren distinguirse en el *Evangelio de Mateo dos partes esenciales*, las logias ó sentencias del Señor, que contienen sobre todo discursos, y las narraciones históricas, habría que vincular la expresión «reino de los cielos» en la *parte más antigua* [1]. Además, ella constituye la nota fundamental de todo el Evangelio, nota que tuvo un eco prolongado, pues Justino, las Constituciones Apostólicas y Efrén usaron esta palabra no sin influencia del Evangelio de Mateo, que es en verdad antijudío, pero directamente profético.

Los *Evangelistas posteriores* eludieron esta frase, aunque según todas las probabilidades, les era conocido el primer Evangelio. Para sus lectores pagano-cristianos era menos inteligible, más expuesta á confusión que la expresión paralela *reino de Dios*. Esta es más comprensible, si con ella quiere designarse la comunidad de los que ado-

(1) Resch, *Ausserkanon. Paralleltexte*, 1893, 116.

ran á Dios y quieren contribuir á la realización del ruego del Padrenuestro: «Venga á nosotros el tu reino, cúmplase tu voluntad así en la tierra como en el cielo,» ó si se piensa con predilección en el reino que tiene su asiento en Dios. Como quiera que sea, Jesús vino para predicar el reino de Dios (*Marc.*, I, 38. *Luc.*, IV, 43). Para nosotros, sólo puede ser de importancia tal distinción en el caso en que quiera reconocerse en ella un nuevo desarrollo del concepto. Los Evangelistas no podían pasar en silencio el recuerdo del reino mesiánico, que había fundado el Hijo de David, tanto más cuanto, al hablar del Precursor, ya aluden á la preparación del reino en la Antigua Alianza. Marcos relata en I, 14: «Mas después que Juan fué preso, vino Jesús á Galilea predicando el Evangelio de Dios, pues el tiempo se ha cumplido y se ha acercado el reino de Dios.» También emplea, única vez en el Nuevo Testamento, la expresión «reino de David» (XI, 10) en las exclamaciones de júbilo á la entrada de Jesús en Jerusalén. La voz «Hijo de David» (X, 47), que se encuentra frecuentemente en Mateo, se acerca al mismo pensamiento.

3. Determinación más exacta del reino de los cielos. Las ocho bienaventuranzas.—La *determinación más precisa del reino de los cielos* en el Nuevo Testamento debe encontrarse ante todas cosas en el primer Evangelio. Que el Mesías es el rey del mismo, lo demuestra ya el Bautista. Ora amenace á los judíos que no les valdrá el ser hijos de Abraham, ora dé el *bautismo en remisión de los pecados*, ora exija la confesión de los pecados como fruto digno de *penitencia*, declara siempre que el fin del nuevo reino es la transformación y renovación interior de los hombres. También Jesús exige la penitencia como preparación para el nuevo reino. En Galilea anuncia sin restricciones el Evangelio del reino (*Mat.*, IV, 23; véase IX, 35; XXIV, 14; *Luc.*, IV, 43). Aunque no rechaza directamente las falaces esperanzas de los judíos (1), demuestra ya en

(1) Weiss, *Leben Jesu*, I, 448 y sigs.; *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1901, 62 y sigs., 219. Contra Reimarus y otros que afirman que Jesús quiso fundar

el *sermón de la montaña,* en qué sentido ha de entenderse el reino de los cielos. No sólo quiere la realización de la justicia en el reino esperado, sino que representa éste mismo como el reino de la justicia. Las *bienaventuranzas* no deben referirse sólo á esta vida; pero ¿cómo podrían constituir ellas el solemne exordio del sermón de la montaña, si sólo describieran el reino de los bienaventurados? ¿cómo podrían ofrecer al Señor las condiciones para la exigencia del cumplimiento de la ley? Aunque no quiera darse gran valor á la forma de presente de tales generales aforismos, el estar dirigidas contra la interpretación externa de los judíos, señala el reino de los cielos, que el Señor venía á fundar. El Señor, prometiendo en el principio y en el fin el reino de los cielos como recompensa, significa con bastante claridad que las demás bienaventuranzas deben ponerse principalmente entre los bienes del mismo.

De conformidad con esto se determinan las *dotes de la mente y del corazón* de los ciudadanos del reino, y se prometen en premio los *bienes espirituales* como dones de ese reino. La comunidad de los que ponen en práctica en su vida estas inspiraciones celestiales, y por amor del Padre que está en los cielos, lo abandonan todo y siguen á Jesús, constituye el nuevo reino de Dios. Los pobres de espíritu y los perseguidos poseen el reino de los cielos; y en eso consiste el alto valor de su alma, de todas las almas. ¿Podría expresarse con más rigor la diferencia de este reino y las ideas y las esperanzas judías, todas reducidas á los bienes terrenos y exteriores? La consoladora promesa á los

---

un reino mesiánico político (*Mat.*, XVIII, 1; XIX, 28; XXI, 1 y sigs.; *Luc.*, XXII, 24-30), remite Strauss (*Leben Jesn*, I, [3] 552 y sigs.) á *Juan*, VI, 15; *Luc.*, XVII, 20; *Mat.*, XXII, 21; *Juan*, XVI, 36. No es bastante, dice dicho autor, la distinción de dos períodos, pues ya antes se encuentran alusiones al arrebatamiento (*Mat.*, IX, 15), mientras que el sentarse á la derecha y el juicio en doce tronos pertenece á los últimos tiempos. Ni la índole, ni el proceder, ni la suerte, ni el éxito de Jesús podrían comprenderse, si su plan hubiera tenido color político. Tampoco deja Jesús duda alguna acerca del carácter espiritual en el sermón de la montaña y en las parábolas. Contra Loisy, que entiende en sentido escatológico el reino de Dios, v. Batiffol, *Bull. de littérat. ecclés.*, 1904, 38 y sigs.; Rose, *Études*, 116 y sigs.

afligidos, el goce pacífico á los mansos, la hartura á los hambrientos y sedientos, la misericordia á los misericordiosos, la contemplación de Dios á los limpios de corazón, la filiación divina á los pacíficos... todo esto supone una condición intelectual y moral de los ciudadanos del reino, que es causa de beatitud por la paz interna, el amor recíproco y la entrega á Dios. La mansedumbre, el amor y la misericordia unen entre sí á los ciudadanos del reino, y con el Padre en el cielo, que ama y recompensa á sus hijos. En el curso de su predicación, demuestra también Jesús que lo que más importa no es ni el vínculo de la sangre ni la ley exterior.

Es indudable que la flaqueza humana queda muy por detrás de este ideal y dirige sus miradas á un más allá mejor. La Iglesia aplica las ocho bienaventuranzas á la fiesta de Todos los Santos, para honrar á los triunfantes y estimular á los militantes. Pero esto sólo demuestra que la eterna é inmarcesible recompensa ha de esperarse sólo en el cielo; sin embargo de ello, presupone que el reino de los cielos tiene en la tierra el campo de combate para los que aspiran á la corona de la vida eterna.

4. Jesús anuncia el principio del reino. Las obligaciones para la era presente. El objeto del reino es la destrucción del reino del diablo y el restablecimiento de la justicia. El reino visible exterior. La confesión del nombre de Jesús. Sus leyes y sus mandamientos. —El Señor mismo manifiesta que este reino, que reclama las fuerzas morales y espirituales del hombre, tuvo su *principio* con la *aparición del Bautista*, que firmó el fin del antiguo reino. «Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el reino de los cielos padece fuerza, y los que se la hacen lo arrebatan» (*Mat.*, XI, 12) (1). Las parábolas del esposo y del vestido nuevo y del viejo muestran el con-

(1) V. *Kommentar*, 309. Piepenbring, que hace a Jesús partícipe de la fe profético-judía en un reino terrenal y escatológico, se ve obligado á considerar este pasaje como una excepción. *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1901, 62 y sigs., 84 y sigs. Loisy: un fragmento de apologética primitiva. Por lo contrario, Rose, *Études*, 100 y sigs.

traste (*Mat.*, IX, 14 y sig). Cuando Jesús hubo anunciado á un doctor de la ley el mayor mandamiento del amor, recibió esta contestación: «Maestro, en verdad has dicho bien, que uno es Dios y no hay otro fuera de él. Y que amarle de todo corazón, y de todo entendimiento y de todo poder, y amar al prójimo como á sí mismo es más que todos los holocaustos y sacrificios. Y Jesús, cuando vió que había respondido sabiamente, le dijo: Tú no estás lejos del reino de Dios» (*Marc.*, XII, 32 y sigs.) Cuando Jesús envió á los 72 (70) discípulos, les dijo: «Curad á los enfermos que en la ciudad hubiere y decidles: El reino de Dios ha venido á vosotros» (*Luc.*, X, 9, 11). A los fariseos, que querían atribuir la expulsión de los demonios á un pacto con Belcebú, les contestó Jesús: «Mas si yo lanzo los demonios por el espíritu de Dios, ciertamente á vosotros ha llegado el reino de Dios» (*Mat.*, XII, 28). Los judíos esperaban del Mesías la expulsión de Satanás. Por eso la expresión no se refiere al presente sólo por prolepsis, en cuando la Parusia se iba preparando, sino que se dice precisamente que el reino ha comenzado. «Cuando los fariseos preguntaron á Jesús cuándo vendrá el reino de Dios, les respondió y dijo: El reino de Dios no vendrá con muestra exterior. No dirán: Helo aquí, ó helo allí. Porque el reino de Dios está dentro de vosotros» (*Luc.*, XVII, 20, 21). Interprétese como se quiera este pasaje, es claro que señala el reino de Dios como ya presente y de naturaleza moral é intelectual [(1)]. José de Arimetea varón bueno y justo, que no había consentido en el consejo ni en los hechos del sanedrín, esperaba el reino de Dios (*Luc.*, XXIII, 51).

Jesús expone las *obligaciones* de los ciudadanos del reino de los cielos mirando á la *época presente*. Estos deben ser fieles administradores y creyentes humildes. Pues el reino de los cielos es semejante á un rey que quiere entrar en cuentas con sus siervos (*Mat.*, XVIII, 23); semejante á un padre de familias que salió muy de mañana á

(1) Dalman, *Die Worte Jesu*, I, 1898, 116 y sigs.; Bartmann, *Das Himmelreich*, 12 y sig.; Fonck, *Die Parabeln des Herrn*, 300 y sigs.

ajustar trabajadores para su viña (XX, 1); semejante á un rey que hizo bodas á su hijo (XXII, 1); semejante á un hombre que preparó una gran cena (*Luc.*, XIV, 16); semejante á diez vírgenes que tomaron sus lámparas y salieron á recibir al desposado (*Mat.*, XXV, 1). Exige de sus discípulos que sean como los niños, si quieren entrar en el reino de los cielos. «Cualquiera, pues, que se humillare como este niño, éste es el mayor en el reino de los cielos» (XVIII, 1 y sigs.; XIX, 14. *Marc.*, X, 15). «Buscad primeramente el reino de Dios y su justicia y todas estas cosas os serán añadidas» (*Mat.*, VI, 33).

Y así como Jesús empezó el sermón de la montaña con las bienaventuranzas, lo concluye con la promesa del *reino de la otra vida*: «No todos los que me dicen: Señor, Señor, entrarán en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos» (*Mat.*, VII, 21). La justicia y el reino de Dios están en íntima relación. Muchos Padres relacionan el ruego del Padrenuestro (VI, 10) con el reino futuro; Jesús anuncia á los sacerdotes y á los escribas su segunda venida (XXVI, 29). Entonces verán á sus discípulos en el reino de Dios y los pueblos con Abraham, Isaac y Jacob se sentarán á la mesa [1]. Y cuando se alcance este fin en el reino futuro de la vida eterna, cesará como preparación el reino de los cielos en la tierra. Con el principio del *mundo futuro* se cierra toda la obra de la redención y quedan sometidas todas las cosas al Padre. El reino de Dios, que ha sido preparado desde la fundación del mundo (*Mat.*, XXV, 34), pasará entonces á ser posesión permanente de los elegidos. Pero el Señor vendrá como un ladrón de la noche, por lo cual los miembros del reino deben vigilar. En la higuera deben ver una semejanza de esto (*Marc.*, XIII, 28).

«Luego será el fin—escribe San Pablo,—cuando hubiere entregado el reino á Dios y al Padre, cuando hubiere

(1) *Luc.*, IX, 27; XIII, 28 y sig.; XIV, 15; XXII, 18; *Mat.*, VIII, 11; XVIII, 3, 8, 25; XIX, 23 y sig.; *Marc.*, IX, 45 47; *Juan*, III, 5; Bartmann, *l. c.*, 55 y sigs.

destruído toda potestad y virtud. Porque es preciso que reine él hasta que ponga á todos sus enemigos debajo de sus pies. Y la muerte será destruída como último enemigo» (I *Cor.*, XV, 24-26). Con esto designa el Apóstol el *fin negativo* del reino de los cielos, la *destrucción del reino del demonio, del pecado y de la muerte.* El *fin positivo* consiste en la *curación de las heridas* producidas por el pecado y en *adquirir* el *bien corporal* y *moral.* Ambas cosas se manifiestan *visiblemente* en la sociedad humana, y exigen una *eficacia exterior* é *interior* en el reino de Dios en esta vida.

Jesús mismo consideró como prueba del advenimiento del reino de Dios, su facultad de obrar milagros y la expulsión de los demonios. Su reino no es de este mundo (*Juan*, XVIII, 28-36); él renuncia á los medios que los poderosos de la tierra emplean para consolidar y extender su poder. Su reino no viene con señales exteriores, es decir, con pompas exteriores; no se oye su voz en las calles (*Mat.*, XII, 18 y sigs.) [1]. Esto no obstante, ha de ir al lado de la *transformación interior* de los discípulos una *condición exterior* distinta. Los humildes y los mansos tenían el reino de Dios en el corazón y lo cedieron á los poderosos y fuertes de la tierra para atraer hacia sí sus riquezas; pero el reino de los cielos en la tierra ha de ser también *cognoscible exteriormente.* La comunidad con Dios, ideal del género humano é idea suprema de la Antigua Alianza, es, en verdad, un don de Dios y debe tener su fundamento en lo interior del hombre; pero también debe obrar transformando todo el mundo, hasta que sea restablecido el nuevo cielo y la nueva tierra para el reino de los bienaventurados.

(1) Harnack (*Wesen des Christentums*, 34 y sigs.) está en contra de la interpretación escatológica del reino de Dios. Dice este autor que Jesús participó con sus contemporáneos de la idea de dos reinos, el de Dios y el del demonio, y del último combate, en el cual el diablo, después de haber sido expulsado por mucho tiempo del cielo, era ahora vencido también en la tierra; pero la otra á saber, «que esto no ocurría con signos exteriores», era enteramente suya.

Jesús, no sólo expulsó á los demonios para llenar de admiración á los judíos, no sólo venció el príncipe de este mundo, y mandó á las enfermedades, á la muerte y á las fuerzas naturales, sino que también prestó á sus discípulos el poder de sanar á los enfermos y de expulsar á los demonios. Cuando los setenta volvieron á él y llenos de alegría exclamaron: «Señor, hasta los demonios se nos someten en tu nombre, les dijo entonces: Veía á Satanás como un relámpago que caía del cielo... pero no os gocéis en esto, porque los espíritus os están sujetos, antes gozaos de que vuestros nombres están escritos en los cielos» (*Luc.*, X, 17-20). «El reino de Dios adelanta á medida que retrocede Satanás; cada paso atrás del enemigo es un paso adelante del reino de Dios [1].»

El *nombre de Jesús* era el espanto de los demonios, el nombre de Jesús era la dicha y la salud de los discípulos. La *confesión* de este nombre se convirtió en *santo y seña* de los miembros del reino de Dios. ¿No había hecho el Señor bienaventurados á los que eran injuriados, perseguidos y ultrajados por amor de su nombre? «Pues así persiguieron á los profetas que fueron antes que vosotros» (*Mat.*, V, 12). ¿No prometió confesar delante de su Padre á todo aquel que lo confesara delante de los hombres, y negar delante del Padre á quien lo negara delante de los hombres? (*Mat.*, X, 32). Pero esta confesión no consiste sencillamente en decir: «¡Señor, Señor!», sino que así como el ciudadano del reino del mundo ha de cumplir la voluntad del rey, así también el discípulo de Cristo ha de cumplir la voluntad del Padre, que está en los cielos. También el reino de Dios tiene sus *leyes* y sus *mandamientos*, que son tanto más importantes cuanto mayor es la autoridad de Aquel por quien están dados. En efecto, la idea de que sin conexión exterior con la vida religiosa pueda existir una sociedad del reino de Dios, una Iglesia invisible, ó que una parte de sus miembros ha de buscarse también

(1) Holtzmann, *Neutestamentl. Theol.*, I, 1896, 218; Rose, *Études*, 106.

fuera de esta sociedad religiosa, es opinión contraria á la Biblia, más que cualquier otra. Las Escrituras nada dicen de una comunidad de hijos de Dios, que puedan existir fuera de la Iglesia como sociedad religiosa (1). Tanto como en la renovación ético-religiosa, sin pensar en lo exterior, lo particular y lo estatutario, insiste Jesús enérgicamente en el concepto de la comunidad interior y exterior. Ni el concepto ético del reino de Dios (Bugge) ni el escatológico (J. Weiss) corresponden plenamente á todas las condiciones exigidas por las Sagradas Escrituras. Y si al concepto ético se une el de la «evolución», preciso será decir que existió desde el principio el fundamento esencial. Tampoco el Apóstol Pablo prueba nada en contrario, por mucha importancia que diera á la parte moral. Cierto es que su irrefutable testimonio excluye una interpretación puramente escatológica. También desde el punto de vista histórico es fácil demostrar que Jesús es el Mesías é Hijo de Dios, que ha fundado en la tierra un reino, del cual, como Hombre-Dios y Señor, es la cabeza y el juez; que creó su organización externa, en cuya cumbre está Pedro, y que instituyó los Sacramentos (2).

II. *Organización y dilatación del reino de Dios*

5. El bautismo como signo de consagración. La comunión en la mesa. La Eucaristía.—Así como el ciudadano ha de prestar juramento de fidelidad al rey, y el soldado despliega la bandera de su general, así también el soldado de Cristo ha de prometer y observar fidelidad á su rey y llevar el *signo de Cristo*. El Señor dijo á Nico-

(1) H. Schmidt, *Die Kirche. Ihre biblische Idee und die Formen ihre geschichtl. Erscheinung in ihren Unterschieden von Sekte und Häresie*, 1884, 41; O. Holzmann, en *Zeitsch. für Theologie und Kirche*, 1891, 371 y sigs.; Harnack, *Wesen des Christentums*, 1902, 34 y sigs., 47. Por lo contrario, Lingens, *Die innere Schönheit des Christentum*, 2 1902, 179 y sigs. La organización ó formación de este reino aparece como una consecuencia—más ó menos necesaria—de que Cristo, mediante su Iglesia, ejerce su suprema autoridad pastoral sobre los hombres.

(2) *Civ. Catt.*, 19 Nov. 1904, 402 y sigs.

demo: «En verdad, en verdad te digo, que no puede ver el reino de Dios sino aquel que renaciere de nuevo, y que no puede entrar en el reino de Dios sino aquel que fuere renacido de agua y del Espíritu Santo» (*Juan*, III, 3, 5). Alúdase aquí al reino de Dios futuro (vida eterna) ó al presente, de cualquier modo es innegable que en estas palabras, no sólo se encuentra un *signo externo* de ciudadanía, sino que queda indicada su esencial institución. A los que aspiran á entrar, les es preciso una agregación exterior y una aptitud interior para hacerse, mediante la regeneración, dignos ciudadanos del reino. La *obligación* resulta más clara en el encargo del Señor á los Apóstoles: «Id y enseñad á todas las gentes y bautizadlas... y enseñadles á observar todas las cosas que os he mandado» (*Mat.*, XXVIII, 19-20). El *bautismo* y la *observancia de los mandamientos de Dios* son los signos por los cuales se conocen los miembros del reino de los cielos.

El *bautismo* tiene por prototipo la circuncisión, que Jahvé dió un día á Abraham como signo de la Alianza. El que rechace este *signo de alianza*, será extirpado del pueblo. Y aunque tampoco la circuncisión hacía ser israelita al israelita, es decir, miembro de la sociedad de Israel, porque ya lo era por su nacimiento, no obstante esto, la circuncisión era el primer deber de la alianza que había que cumplir. En la Nueva Alianza hubo de aparecer la circuncisión del corazón en lugar de la circuncisión de la carne; pero fué preciso enlazar el renacimiento espiritual á un signo visible para el hombre racional y sensual; por eso el Hombre-Dios, que vivía visiblemente entre los hombres, exigía un signo de unión externa para la representación del reino espiritual de Dios. Cuán necesario es el bautismo para pertenecer al reino de Dios, lo pone ya en claro el bautismo preparatorio de Juan, que para los israelitas piadosos era un medio de unión y de alianza, la «circuncisión nacional elevada á acción». Josefo [1] refiere

(1) *Ant.*, 18, 5, 2.

que Juan inculcó á los judíos que practicasen la virtud y ejerciesen mutuamente la justicia, observando la misericordia divina, y valiéndose del bautismo como medio de unión. El bautismo de Jesús no es ciertamente sólo un signo visible de la unión externa, como la circuncisión entre los judíos y el bautismo de Juan; y aunque éstos ya se referían á la remisión de los pecados, sólo en el bautismo cristiano se tuvo la plenitud; pero éste es también un símbolo, un signo del Dios trino, que distingue á los ciudadanos del reino de Dios de los hijos de este mundo.

El *bautismo* es también un *signo más universal* que la circuncisión, pues está destinado á todas las gentes y naciones. Hemos referido al reino futuro las palabras que Jesús pronunció elogiando la fe del centurión de Cafarnaúm: «De Oriente y Occidente vendrán muchos y se sentarán á la mesa en el reino de los cielos con Abraham, Isaac y Jacob» (*Mat.*, VIII, 11, 12). Pero como esto fué dicho contra los judíos incrédulos, nos confirma que esta *comunidad en la mesa* con los justos de la Antigua Alianza en el reino de los cielos, podemos también entenderla como designación simbólica de los verdaderos comensales de Dios en el reino mesiánico, ya que es un nuevo signo exterior de la admisión en el reino y de la participación de sus bienes y bendiciones. Además, Jesús prometió á los suyos *su propia carne como comida y su sangre como bebida* para que tuviesen vida eterna (*Juan*, VI, 56 y sig.) Así, la víspera de su pasión declaró á sus discípulos su testamento, y promulgó su nueva Alianza. Mientras les ordenaba que comiesen todos de aquel pan, y bebiesen de aquel cáliz, les daba la confianza de una comunión más íntima de vida con él y, mediante él, con el Padre; exhortándolos á hacer esto en su memoria, instituía una *comida de amor*, por la cual se unirían estrechamente todos los fieles entre sí y con el Salvador. El agua de la purificación y el pan de la vida son los signos, instituídos por el Señor mismo, del paraíso recobrado.

6. Los destinos del reino celestial.—Pero Jesús ya

preveía los *efectos de su palabra* y de su *predicación acerca del reino de Dios* según las experiencias que hacía entonces en el pueblo judío y en sus magnates. Sabía que el veneno de la antigua serpiente, que con su malicia había suscitado las envidias y las sectas entre los hombres, aun después de despedazada la cabeza, se había inyectado en la comunidad del reino de Dios é inflamado las pasiones. Así, pues, ¿cómo podía consolar mejor á sus discípulos y á la comunidad y guardarlos de los peligros, sino revelándoles los ardides del enemigo malo y exponiéndoles el *destino del reino de los cielos?* El reino de Dios no es, en efecto, de este mundo, pero está en este mundo; por consiguiente, no puede eximirse de las pasiones y de las luchas del mundo. Por este motivo explica Jesús á los discípulos los secretos del reino de los cielos, mientras al pueblo, de dura cerviz, lo ofrece en forma de parábolas. Estas parábolas simbolizan no sólo la entrada de Dios y de su virtud en el alma, sino los efectos de esta virtud en la sociedad del reino de Dios (1).

La parábola del *sembrador* revela el misterio de la fundación del reino de Dios en el mundo. La parábola de la *cizaña* entre el trigo nos demuestra las condiciones del reino en este mundo. «El reino de los cielos es semejante á un hombre que sembró buena simiente en su campo» (*Mat.*, XIII, 24). Y mientras dormían los hombres, sembró el enemigo cizaña entre el trigo. El dueño del campo prohibe á los siervos recogerla para que no arranquen á la vez que la cizaña el trigo. Quiere guardarla hasta el tiempo de la siega. «El reino de los cielos es también semejante á una *red*, que echada en el mar recoge toda clase de peces» (*Mat.*, XIII, 47). En la red de este reino se encuentran *peces buenos* y *corrompidos*. Y en la orilla se echan fuera y se arrojan los corrompidos. Así ocurrirá también en la consumación del tiempo. Vendrán los ángeles y separarán á los malos de entre los justos y los arro-

(1) Schäfer, *Das Reich Gottes*, 109 y sigs.; Fonck, *Die Parabeln des Herrn*, 2 1904; Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu*, 1903.

jarán al horno de fuego. Hasta aquel día serán tolerados los malos entre los buenos, la cizaña entre el trigo, las vírgenes locas al lado de las prudentes. La misión del Mesías no es, como el pueblo esperaba, la segregación de todos los indignos.

¿Quién, después de tan apremiantes declaraciones del Señor, querrá escandalizarse todavía de que su reino en la tierra no esté compuesto sólo de *justos?* ¿Quién se negará á reconocer, como reino fundado por Cristo, á la *Iglesia visible* que tolera á los malvados para poder recuperarlos? ¿No vino Jesús á buscar lo que estaba perdido? (*Luc.*, XIX, 10. *Juan*, III, 17). ¿No fué él tras las ovejas perdidas de Israel y comió en la mesa con pecadores y publicanos? Uno de los doce fué el traidor, y, no obstante esto, Jesús lo toleró en su compañía, aunque no ignoraba que le había de hacer traición. No quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Quería dar tiempo, un año, dos, tres años, á la higuera estéril (*Luc.*, XIII, 6) para ver si daba fruto. Pero así como el Reino fué desde el principio, lo será en lo sucesivo.

7. Las parábolas. Incremento exterior é interior. El alto valor del reino de los cielos.—El reino de los cielos tiene en sí la fuerza para atraer siempre más y más exterior é interiormente á los hombres dentro de su esfera de acción (*Marc.*, IV, 26-29). El *incremento exterior é interior* fué predicho repetidamente por el Señor en sus parábolas para consuelo de la pequeña grey. «El reino de los cielos es semejante á la levadura que toma una mujer y la esconde en tres medidas de harina, hasta que todo queda fermentado» (*Mat.*, XIII, 33). Esta transformación interior operada mediante la levadura de la doctrina cristiana y de la gracia procede al par que la expansión exterior. Cuanto más grande es una fuerza, más irresistiblemente obra sobre todo lo que está á su alcance. ¡Qué bellamente describe el Señor este crecimiento en la parábola del grano de mostaza! «El reino de los cielos es semejante á un grano de mostaza, que tomó un hombre y lo sembró en su

campo. Esta es la menor de todas las simientes, pero después que crece, es mayor que todas las legumbres, y se hace árbol, de modo que las aves (las gentes) del cielo vienen á anidar en sus ramas» (*Mat.*, XIII, 31-32; véase *Ezeq.*, XVII, 22-23; *Dan.*, IV, 9). Insignificante era el reino que Jesús había fundado, tan inapreciable, que los escribas se preguntaban cuándo vendría, y ya estaba entre ellos (*Luc.*, XVII, 20). Pero se hará grande y visible de lejos, como una enseña entre las naciones, de tal manera que los hombres acudirán de los confines de la tierra, para reposar á la sombra del árbol. «Si yo fuere alzado de la tierra, todo lo atraeré á mí» (*Juan*, XII, 32) [1].

Esta fuerza es tan eficaz, que impulsa al hombre á privarse de lo que le es más querido, para comprar el reino de los cielos. «El reino de los cielos es semejante á un tesoro escondido en el campo. El hombre que lo encuentra lo esconde, y por el gozo de ello, vende cuanto tiene y compra aquel campo.» «También es semejante el reino de los cielos á un negociante que buscaba buenas perlas. Y cuando halló una de gran precio, se fué, y vendió cuanto tenía y la compró» (*Mat.*, XIII, 45, 46). Este es el reino de Dios, que debe buscar el hombre ante todas cosas; en él están los tesoros que no se enmohecen ni se apolillan. En la parábola final de los peces queda simbolizada una vez más la gran extensión del reino.

¡Con cuánta belleza se enlazan en este sencillo lenguaje figurado los caracteres interiores y exteriores y las propiedades visibles é invisibles del reino de los cielos! ¡Cuán vivamente descrito está el reino celestial desde sus humildes y obscuros principios, en el círculo de los discípulos, hasta su crecimiento sublime entre todos los pueblos! La santidad interior no siempre corresponde con la exterior

(1) V. también la semejanza del buen pastor (*Juan*, X, 10, 16), la parábola de la viña (*Mat.*, XXI, 1-16), la de los dos hijos (XXI, 28-31), la del gran convite (*Luc.*, XIV., 16-24; *Mat.*, VIII, 11-12; *Luc.*, XIII, 29 y sig.) Fonck refiere 24 parábolas al reino de Dios considerado en su origen, en su esencia, en su eficacia; 31 á sus ciudadanos y á sus obligaciones, y 9 al jefe de este reino y á su condición respecto á los ciudadanos.

extensión; pero se tolera tal consecuencia de la flaqueza y de la pecabilidad humanas, porque no hay maldad humana capaz de sofocar enteramente la saludable fuerza divina. Los copiosos frutos que la buena simiente produce, los efectos de la doctrina saludable y de la gracia santificante, contribuyen de nuevo á estimular á los ciudadanos del reino menos celosos á un fervor nuevo y á aprender á estimar la valiosa perla que se encuentra escondida en el campo. Aun cuando se quieran interpretar como alegorías las explicaciones de Mateo (Jülicher, Loisy), preciso es reconocer que son alegorías muy oportunas. Pero es falso que los judíos no hubieran conocido alegoría alguna.

8. Predicaciones de los Apóstoles respecto al reino de Dios.—Lo que Cristo fundó y dotó de fuerza interior, eso continuaron celosamente los Apóstoles con arreglo al mandato de su Maestro. En efecto, entonces supieron ellos que Dios había hecho á Jesús Señor y Cristo, y que Cristo es el Hijo de Dios (*Hechos*, II, 36; IX, 20, 22). Los Apóstoles salieron y predicaron el *reino de Dios*. «Y habiendo creído lo que Felipe les predicaba del reino de Dios y del nombre de Jesucristo, se bautizaron hombres y mujeres» (VIII, 12). San Pablo predicó en Efeso el reino de Dios (XIX, 8) y en Mileto se despidió de los obispos de Efeso con las palabras: «Y ahora sé yo que vosotros no veréis más mi cara, todos vosotros, por los cuales he pasado predicando el reino de Dios» (XX, 25). Y aun en la prisión en Roma «predicó el reino de Dios y enseñó del Señor Jesucristo con toda libertad y sin prohibición» (XXVIII, 31). Por otra parte, el Apóstol consuela á los fieles y los exhorta «á fortalecerse en la fe, porque en el reino de los cielos se ha de entrar por medio de muchas aflicciones» (XIV, 22).

En las Epístolas apostólicas la expresión «reino de Dios» pasa á segunda línea con respecto á la doctrina de Cristo, el Resucitado, y del Evangelio de salvación. No obstante esto, se dejan todavía señalar los diferentes momentos del

concepto. El cumplimiento de las promesas en Cristo (II *Cor.*, I, 20. *Gál.*, III, 18. *Rom.*, IV, 13-14; V, 2; IX, 4) se resume en la promesa del reino de Dios (I *Tes.*, II, 12. *Col.*, I, 13), que sólo alcanzan los justos (I *Cor.*, VI, 9 y sig. *Gál.*, V, 21). «El reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo» (*Rom.*, XIV, 17. I *Cor.*, IV, 20). «La carne y la sangre no pueden poseer el reino de Dios» (I *Cor.*, XV, 50). Hay un reino del Hijo del amor divino, al que Dios traslada á los fieles, pues los libró del poder de las tinieblas (*Col.*, I, 13), para cuya realización y propagación puso el Apóstol en unión con sus discípulos todas sus fuerzas (*Col.*, IV, 11). Por este reino inconmovible hemos de dar gracias á Dios, agradándole y sirviéndole con reverencia y temor (*Hebr.*, XII, 28). Pues este reino es un reino de gracia, un reino celestial (*Hebr.*, XII, 22-23), en el cual todos son conducidos al Padre por Cristo y en él. En este reino, en que Cristo se entrega al fin á Dios, el Padre, es Dios todo en todos (I *Cor.*, XV, 28). Este reino esperaban los discípulos en la inminente segunda venida (Parusia) de Cristo (I *Tes.*, III, 13; IV, 15-17. I *Cor.*, XV, 23). Resucitarán los muertos y dominarán con Cristo. También la Creación se hará libre (1).

Mas el temor es necesario, porque la posesión plena y pacífica no empieza sino con la muerte, y este *reino eterno* no será concedido más que á los *administradores fieles y leales*. «Pues sabed que ningún fornicario ó inmundo ó avaro, lo cual es culto de ídolos, no tiene herencia en el reino de Cristo y de Dios.» «No os engañéis, pues ni los fornicarios, ni los adoradores de ídolos, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los de pecados nefandos, ni los ladrones, ni los avaros, ni los dados á la embriagez, ni los maldicientes, ni los robadores poseerán el reino de Dios. (2)»

(1) O. Holtzmann, *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1891, 385; Sanday, *The Journal of Theol. Studies*, 1900, 481 y sigs.

(2) *Ef.*, V, 5; I *Cor.*, VI, 9, 10; XV, 50; *Gál.*, V, 21; *Rom.*, V, 17; VIII, 17; II *Tim.*, II, 12; Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*, 1897, 129 y sigs.

«¿No ha elegido Dios á los pobres de este mundo, para ser ricos en fe y herederos del reino que Dios prometió á los que le aman?» (*Sant.*, II, 5). «Porque si nos esforzamos por hacer nuestra vocación, se nos dará largamente la entrada en el reino eterno de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (II *Ped.*, I, 11). El Señor asistió á San Pablo en Roma y lo libró de toda obra mala y lo preservó para su reino celestial [1].

9. El reino de Dios es un don celestial, pero también una comunidad visible.—Así, pues, en el Nuevo Testamento se encierran dos puntos bajo el concepto de *reino de Dios*: el reino de Dios es un *don celestial* dado á los hombres, para hacerlos participantes de la salvación eterna; pero es un don que se confiere en una *comunidad visible*. Cierto es que este don se manifiesta más como «don de salvación» no como «forma social [2],» que «Jesús no consideró en primera línea el reino celestial como comunidad, sino como un organismo de bienes celestiales, de dones y virtudes que se realizan en el género humano y deben hacerlo dominio de Dios;» pero este organismo ha de formarse en la especie humana por medio de los hombres y en cierto sentido está realizado por los miembros del reino, y también representado exteriormente. Jesús mismo, no sólo menciona las condiciones para la entrada en este reino, sino que habla también de los miembros del mismo como de hijos del Rey Mesías, á diferencia de los hijos y extraños del rey de esta tierra (*Mat.*, XVII, 25), hijos que, como tales, están libres de los impuestos. Si en el reino de Dios no se quisiera ver más que la idea, el medio para el fin, al cual todo debe subordinarse, se trataría siempre de una idea que ya se ha concretado, de una

---

(1) II *Tim.*, IV, 18; *Fil.*, 1, 23; *Hebr.*, XII, 22.

(2) Cremer, *Wörterbuch zum neuen Testament s. v.;* Schmidt, *Die Kirche*, 11; Haupt, *Stud. u. Krit.*, 1887, 383; Köstlin, ibid., 1888, 29; Seeberg, *Die Grundwahrheiten der christlichen Religion*, 1902, 27, 38 y sigs.; *Glaube und Liebe*, *Herrschaft Gottes und Reich Gottes;* Bartmann, *Das Himmelreich und seinen König, nach den Synoptikern biblisch-dogmasisch. dargestellt*, 1904.

idea que ha tomado carne y sangre. Así como el Cristianismo entero es algo humano-divino, también el reino de Dios es divino y humano, es el supremo ideal y á la vez el ordenamiento visible de los fieles. Si no fuera posible esta compenetración de lo divino con lo humano en la tierra y no se efectuase una santificación, una espiritualización en la carne y en la sangre, ¿cómo podría heredar el hombre la vida eterna?

«Nos equivocaríamos ciertamente si afirmásemos que el Señor, cuando describió el reino de Dios como un bien interior, había renunciado á considerarlo como una comunidad propiamente dicha. Si los ciudadanos del reino se asemejan á una ciudad puesta sobre un monte, por esto conviene ya suponer una organización, y toda la segunda parte del Evangelio de Mateo parte del supuesto de que el reino de los cielos debe manifestarse también como una forma nueva de la vida del pueblo [1].»

10. Los discípulos de Jesús son el fundamento de la Iglesia visible. La elección de los Doce. Sucesiva inteligencia de ellos.—¿No formaban los *discípulos de Jesús* el primer núcleo de esta comunidad visible? Ellos se llamaban *escolares* conforme al lenguaje de las escuelas judías. Jesús mismo fué apellidado *Rabbí*, *Rabboni*, *Señor*, *Doctor*, *Maestro*. Y no ciertamente en el sentido de una escuela determinada, puesto que no había pasado por ninguna escuela rabina, sino por cierta semejanza entre él y los maestros judíos de entonces. Ejemplo y preparación fué la relación del Bautista con sus discípulos, de entre los cuales se formó el primer núcleo de discípulos del Señor. De ellos se dice que creyeron en Jesús (*Juan*, II, 11). También otros creyeron en él, pero Jesús no se confió á ellos (II, 24). Cuando Jesús se encontraba en tierra judía y empezó á bautizar, suscitóse una lucha entre sus discípulos y los de Juan. Y éstos fueron á Juan y le preguntaron: «Rabbí, el que estaba contigo á la otra parte del Jor-

(1) Schmidt, *l. c.*, 16; *Theol. Quartalschr.*, 1819, 562 y sigs.

dán, de quien tú diste testimonio, mira que bautiza y todos vienen á él» (III, 26). «Es necesario que él crezca y que yo mengüe,» contestó el Bautista (III, 30). «El que cree en el Hijo, tiene vida eterna; mas el que no da crédito al Hijo, no verá la vida, sino que la ira de Dios está sobre él» (III, 36). En Samaria, en Cafarnaúm y en Galilea ganó Jesús muchos creyentes.

Con esto se formó alrededor de Jesús un doble círculo, uno más reducido y otro más amplio, los *discípulos en el sentido más estricto* y *en el sentido más amplio*, los discípulos y los fieles. De todos es cabeza visible Cristo, que distribuye gracia y verdad. Así, entre los discípulos que seguían inmediatamente á Jesús, era necesario distinguir los *Doce* del resto de la multitud. Está escrito que el discurso de Jesús en la Sinagoga de Cafarnaúm pareció á muchos discípulos demasiado duro: «Y desde entonces muchos de sus discípulos volvieron atrás y no anduvieron ya con él» (VI, 67). Y dijo Jesús á los doce: ¿queréis iros también vosotros? Y Simón Pedro le contestó: Señor ¿á quién iremos? Tú tienes palabras de vida eterna, tú eres el Santo de Dios. Jesús le respondió: ¿No os escogí yo á los doce? [1]»

Nada dice Juan de esta *elección*. La supone conocida como de los sinópticos (VI, 70; XV, 16). Estos nos refieren cómo Jesús llamó á los dos hermanos, les invitó á que dejaran sus barcas para hacer de ellos pescadores de hombres (*Mat.*, IV, 18 y sigs.), y cómo invitó á Leví á que le siguiera (*Mat.*, IX, 9 y sigs.) En el monte escogió á los doce, á quienes llamó Apóstoles [2], para que estuviesen

(1) El cuarto Evangelio no es, pues, el libro menos eclesiástico del Nuevo Testamento, si ante todas cosas se quiere ver en la Iglesia una institución jerárquica; de lo contrario, tampoco podría él prestar á la Iglesia su título de legitimidad como reino de Dios, en el cual vive Cristo (Loisy, *Le quatrième évang.*, 1903, 118 y sigs.

(2) Dobschütz (*Probleme des apost. Zeitalsters*, 1904, 105) afirma que los Evangelistas—con excepción de Lucas—no conocen el concepto estricto de Apóstol, pues en *Mat.*, X, 24 y en *Juan*, XIII, 16, equivalen á enviados; *Marc.*, III, 14, es una glosa de *Luc.*, VI, 13. Sólo Lucas tiene la idea de que el título de Apóstol es un título honorífico concedido á los Doce por Jesús.

con él y para enviarlos á predicar, y les dió potestad para expulsar demonios (*Marc.*, III, 13 y sigs.) Al referir el sermón de la montaña, el Evangelista distingue las turbas de los discípulos que estaban cerca de Jesús (*Mat.*, V, 1) Y aun en Lucas pueden distinguirse tres clases: los doce, los discípulos, el pueblo (*Luc.*, VI, 12 y sigs.) El número doce no es casual, sino dispuesto á propósito por Jesús, como lo prueban los *Hechos*, I, 24 y sigs. y el modo con que San Pablo defiende el Apostolado. Ese número recuerda las doce tribus de Israel. Los doce constituían los doce Patriarcas del nuevo reino. A ellos se les revelaron los secretos del reino de los cielos, se sentarán en doce tronos al nuevo advenimiento de Cristo y juzgarán á las doce tribus de Israel (*Mat.*, XIX, 28. *Luc.*, XXII, 30). Sus nombres serán escritos sobre doce fundamentos de la Jerusalén celestial (*Apoc.*, XXI, 14). Al terminar las parábolas preguntó Jesús á los doce: «¿Habéis entendido todas estas cosas? Ellos dijeron: Sí. Y les dijo: Por eso todo escriba instruído en el reino de los cielos, es semejante á un padre de familias que saca de su tesoro cosas nuevas y viejas» (*Mat.*, XIII, 52). Cierto es que con esto no tenían aún los discípulos plena inteligencia del nuevo reino. Todavía en el último viaje á Jerusalén le ruegan los *hijos del Zebedeo* que quiera dejarlos sentar en su reino, uno á la derecha y otro á la izquierda. Y los discípulos que caminaban hacia Emaús, decían afligidos: «Nosotros esperábamos que él era el que había de redimir á Israel» (*Luc.*, XXIV, 21). Fué necesario que el Resucitado instruyera á los Apóstoles en la verdadera significación de su reino por repetidas apariciones y continuadas enseñanzas. Se les apareció durante 40 días y les habló del reino de Dios (*Hechos*, I, 3). Pero Jesús no combatió la idea de un reino de Dios en la tierra, sino únicamente su interpretación mundana y carnal. El los exhortó, no á que pretendieran ser dominadores en el sentido mundano, sino á ser ejecutores de su voluntad y continuadores de sus obras para la redención y santificación del género humano. «Los príncipes de las gentes avasallan

á sus pueblos, y los potentados ejercen potestad sobre ellos. No ha de ser así entre los discípulos.» «El que entre vosotros quiera ser el primero, sea vuestro criado, así como el Hijo del Hombre no vino para ser servido, sino para servir, y dar su vida por muchos» (*Mat.*, XX, 25 y sigs.)

11. La unidad entre discípulos y fieles. El Buen Pastor. Definición.—Pero con los discípulos forman los *fieles* una *comunidad armónica* (*Hechos*, II, 42. *Gál.*, II, 9) alrededor del centro, de Cristo. El Señor mismo dijo: «Todo reino dividido contra sí mismo, desolado será, y toda ciudad ó casa dividida contra sí misma, no subsistirá. Y si Satanás echa fuera á Satanás, contra sí mismo está dividido. ¿Cómo, pues, subsistirá su reino?» (*Mat.*, XII, 25, 26). ¿Ha de ser armónico, ó menos individido el reino de Dios, del cual dice Jesús que vino á los judíos, porque él lanza los demonios en el Espíritu de Dios? ¿Ha de subsistir frente al reino de Satanás, frente al reino de este mundo, sino afronta los ataques como una comunidad perfecta? «El que no es conmigo, contra mí es; y el que no allega conmigo, esparce» *Mat.*, XII, 30. *Luc.*, XI, 23), dice Jesús. Cierto es que antes dijo: «Porque el que no es contra vosotros, por vosotros es» (*Luc.*, IX, 50); pero estas palabras confirman la consecuencia de las primeras. Porque suponen que los discípulos de Jesús forman una comunidad en la cual ha de tomar posición el mundo. Sirve como contestación á la observación de Juan de que uno expulsa los demonios en el nombre de Jesús, sin seguir á éste con los discípulos. Jesús añade sosegadamente que quien por lo menos no sienta enemistad contra ellos y reconozca el nombre de Jesús, ha de considerarse como favorable á su causa.

En el *Evangelio de Juan* aparece con más claridad aún la *unidad*. En la parábola del *Buen Pastor* se representa Jesús como el pastor bueno, que entró en el aprisco por la verdadera puerta. Conoce sus ovejas y ellas conocen su voz y le siguen. Pero Jesús es también la puerta para las ovejas. Si alguien entra por él, será salvo. Y él llevará á

sus ovejas al buen pasto y las librará del lobo. «También tengo otras ovejas que no son de este aprisco; es necesario que yo las traiga y oirán mi voz y será hecho *un* solo aprisco y *un* solo pastor» (*Juan*, X, 16). Esta imagen exige que se pertenezca á Jesús no sólo interiormente, sino también exteriormente. Los creyentes formados entre los judíos, provienen de la antigua Sinagoga, están enfrente del rebaño, mal dirigido por los fariseos, que fueron llamados ladrones y robadores. Forman, pues, ellos un nuevo rebaño, un reino nuevo, cuya cabeza visible es Jesús. Y las otras ovejas, que todavía han de venir, los creyentes salidos del paganismo, formarán con éstos *un* solo rebaño y tendrán *un* solo pastor. Y también su buen pastor será Jesús. Pero ¿lo será de igual forma que en el grupo de los creyentes de Jerusalén? O el rebaño visible *único* ¿carecerá más tarde de la dirección visible y de la cabeza visible?

En el Evangelio de Juan ha señalado también Jesús á sus *discípulos* una situación privilegiada en el *reino de Dios*. Los quiere comensales en su *banquete de amor*, y en el lavatorio de los pies les dejó un ejemplo de humildad. Los consoló cuando se dolían de su partida, los alentó ante los peligros del mundo y les prometió la asistencia del Padre. En conmovedoras palabras describió también la solidaridad de los discípulos y su unión con él y con el Padre. Su unidad con el Padre es el ejemplo de la fraternidad de los discípulos en el amor. En la parábola de la *parra*, representó la unión íntima por la gracia, que proviene de la cabeza, como condición indispensable para pertenecer al reino de la santidad y de la virtud. La unidad en la fe y en el amor forma el fin principal de la *oración pontifical*: «Guarda en tu nombre—ruega al Padre,—á aquellos que me diste, para que sean una cosa, como también nosotros.» «Como tú me enviaste al mundo, también yo los he enviado al mundo. Y por ellos me santifico á mí mismo, para que ellos sean santificados en verdad» (XVII, 11, 18, 19). Y desde este estrecho círculo de los Doce, dirige Jesús de

nuevo sus miradas á los demás fieles, á todos los que creerán en lo futuro, y ruega al Padre que guarde también á éstos en la unidad, «para que sean todos una cosa, como tú, Padre, en mí y yo en ti, que también sean ellos en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste» (XVII, 20, 21).

El *reino de los cielos es, pues, el conjunto de los dones celestiales que Cristo mereció para los fieles*, y asimismo *la comunidad de los Apóstoles y de los fieles con su cabeza, Cristo*, mediante la cual se han hecho fecundos y eficaces los dones de la gracia para el futuro reino de los cielos, para la vida eterna. Esta comunidad que ha de realizar el fin del reino celestial y ha de preparar la consumación del reino con el nuevo advenimiento, recibió del Señor la designación especial de *Iglesia*. Verdad es que la palabra: «La Iglesia es el reino de Dios» no se encuentra hasta San Agustín (1); pero la idea existe ya en Ireneo (2), Cipriano, Orígenes y Crisóstomo. Tal es el pensamiento expresado por el Señor en el Evangelio «católico» de Mateo. Pues con la misma claridad con que insiste Jesús en el ideal celestial del reino de Dios en su predicación, predice la realización exterior del mismo en la Iglesia. Un reino universal en la tierra, toda vez que el hombre es lo que es, hubiera sido imposible sin una organización exterior fuerte. Pero ésta únicamente podía tener consistencia, á condición de que Jesús mismo pusiera su fundamento en

---

(1) *De civ. Dei*, 20, 9, 1, *C. Faust.*, 4, 2. V. Reuter, *Augustinische Studien*, 1887, 106, 130, 150, 467; Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem h. Augustin*, 1892, 6; Harnack, *Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte; Reden un Aufsätze*, I, 1904, 115, Schäfer, *Das Reich Gottes*, 164 y sigs. Es digno de notar, en la Sagrada Escritura, el cambio entre Reino de Dios é Iglesia. Los libros que usan la palabra «reino» para la organización cristiana en el mundo, conviene á saber, el Evangelio de Juan, I Pedro (y el Apocalipsis hebreo más antiguo), no emplean la palabra «Iglesia»; al paso que Pablo, Santiago y las epístolas del Apocalipsis emplean la de «Iglesia», pero interpretan la de «reino» escatológicamente. En los Hechos de los Apóstoles se hallan ambas.

(2) *Adv. haer.*, 4, 8, 1: *Regnum coelorum, quod est ecclesia;* Cipr., *De un.*, 14; *Ep.*, 54, 3; Cris., *Ad cat.*, 1, 4; Niederhuber, *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden*, 1904.

el Colegio Apostólico. La «Iglesia pontifical de la Edad Media» no necesitó, pues, desenvolver un «mal entendido concepto de San Agustín (1).» Es muy discutible si la predilección, hace poco resucitada (desde Kant y Ritschl), por el reino de Dios en cuanto á colectividad de los fieles y de su actividad en el mundo, podrá ser para la multitud una compensación digna de la Iglesia perdida. Al lado del reino de Dios, es preciso reconocer la Iglesia. La fe y la caridad son correlativas, como la Iglesia y el reino de Dios (2). La esencial discrepancia entre el Catolicismo y el primitivo Cristianismo «legítimo,» consistiría en que en lugar del reino de Dios se hubiera puesto la Iglesia empírica y en lugar del Evangelio, la nueva Ley; pero sería preciso demostrar que el «legítimo» Cristianismo primitivo correspondía á este sistema.

---

(1) Seeberg, *Begriff der Kirche*, 1885, 57; Lemme, *Die christliche Idee des Reiches Gottes*, «*Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1892, 1 y sigs., 61. De la abundante bibliografía protestante sobre el reino de Dios se citan: Issel, *Die Lehre vom Reich Gottes im Neuen Testament*, 1891; Schmoller, *Die Lehre vom Reich Gottes in Neuen Testament*, 1891; I. Weiss, *Die Predigt Jesu von Reiche Gottes*, 1892, 1900; Schnedermann, *Die Vorstellung vom Reiche Gottes in ihrem Gange durch die Geschichte der christlichen Kirche*, 1893, 1896; Paul, *Die Vorstellungen von Messias und von Gottesreich bei den Synoptikern*, 1895; Lütgert, *Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien*, 1895; Hering, *Zeitchrift f. Theol. u. Kirche*, 1899, 472 y sigs.; Schnedermann, *Jesu Verkündigung und Lehre vom Reiche Gottes*, 1893-1895. En cuanto á la bibliografía católica (Galura, Hirscher, Oberthür, Brenner), v. Werner, *Geschichte der kath. Theologie*, 1867, 258 y sigs.: «Desde los tiempos apostólicos hasta hoy—observa Piepenbring—ha quedado relegado á segunda línea el concepto de reino de Dios, el cual ha sido substituído por la Cristología. Sólo desde hace poco tiempo, y gracias á Ritschl, se ha intentado lo contrario. Pero esta escuela desconoce el carácter escatológico en Jesús.» Contra Loisy, que interpreta escatológicamente el reino de Dios, con I. Weiss, adversario de la interpretación de Ritschl, entiende en sentido escatológico el reino de Dios v. *Rev. bibl.*, 1904, 106 y sigs. Loisy niega, pues, la institutión de la Iglesia por Jesucristo, la cual es, según él, una continuación del Evangelio. Batiffol observa: «Jesús prometió el reino, pero vino la Iglesia.» E. de Dobschütz, *Probleme des apostol. Zeitalt.*, 1904, 10, 131: «Y esto es algo diferente. Pero nosotros debemos aprender de la Historia que tal era la forma de evolución necesaria, deseada por Dios.» Con razón dice Weinel: «La transformación del Evangelio en Iglesia ha sido lo más grande y lo más saludable que produjeron las primeras generaciones cristianas.» Véase Bartmann, *Das Himmelreich*, 32 y sigs., 44, 52; Schell, *Christus*, 120 y sigs., 144 y sigs.

(2) E. v. Kügelgen, *Grundriss des Ritschischen Dogmatik*, [2] 1903, 96 y sigs.

CAPITULO III

La Iglesia en la Escritura Sagrada

I. SIGNIFICADO DE LA PALABRA «IGLESIA.»—1. La palabra «Iglesia» en el Evangelio de Mateo.—2. Iglesia organizada.—3. Los demás Evangelistas pasan en silencio la palabra por consideraciones externas. Su reino de Dios alude á la comunión de la Iglesia.—4. Simbolismo en el Evangelio de Juan. La inscripción trilingüe en la Cruz. La túnica inconsútil de Jesús. La Madre de Jesús al pie de la Cruz. La lanzada.—5. La Iglesia en la Historia de los Apóstoles. La primera fiesta de Pentecostés. La palabra Iglesia en sentido universal y particular. La organización de la sociedad cristiano-pagana. La Iglesia del Señor. La iglesia docente y discente.—6. El concepto de la Iglesia en las Epístolas paulinas. La iglesia particular como una comunidad de hermanos. La Iglesia de Dios. Iglesia general.—7. En las Epístolas católicas de Santiago y de Juan.—II. FIGURAS DE LA ESENCIA DE LA IGLESIA.—8. La semejanza del edificio.—9. La semejanza del organismo. Cabeza y miembros.—10. La semejanza del matrimonio. Tipos en el Antiguo Testamento y en el Evangelio de Mateo. El Apocalipsis.—11. Cómo se desarrolla en la Epístola á los Efesios.—12. La Iglesia es la mediadora en la obra de la redención.—III. LA IGLESIA COMO INSTITUCIÓN DE LA SALVACIÓN.—13. La descripción de la vida religiosa en la Iglesia apostólica. La partición del pan y la oración. La «Cena del Señor.» Jesús es el nuevo Cordero Pascual.—14. La dirección visible de la Iglesia por el Espíritu Santo. La comunicación del Espíritu mediante la ordenación.—15. La organización externa era necesaria para la consistencia de la Iglesia. Las colectas para los pobres de Jerusalén.—IV. DEFINICIÓN DE LA IGLESIA.—16. Definición de la Iglesia. Definiciones de algunos teólogos.—17. Definiciones acatólicas.

I. *Significado de la palabra Iglesia*

1. La palabra «Iglesia» en el Evangelio de Mateo. —Dos veces solamente se encuentra en los Evangelios la palabra *Iglesia*, y las dos en el *Evangelio de Mateo*, al que también es propia la expresión «reino de los cielos.» Ambos pasajes pertenecen á aquel período del ministerio público de Jesús en el cual se había desarrollado la crisis externa é interna en el pueblo. Porque el pueblo se había mostrado reacio á acoger la predicación del reino de los cielos, Jesús se dedicó á la instrucción de sus discípulos

para edificar en su fundamento la nueva sociedad del reino. Después que Pedro, á causa de la iluminación divina, hubo hecho pública confesión de su fe, recibió el nombre de *Piedra:* «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (XVI, 18). La contienda entre los discípulos por la preferencia, dió ocasión al Señor para instruirlos sobre la humildad y la corrección fraternal. En efecto, debían denunciar á la Iglesia á los que no quieren escuchar la privada corrección. «Dilo á la Iglesia; y si no oyere á la Iglesia, tenlo como un gentil ó un publicano» (XVIII, 17).

No iremos descaminados si buscamos en el *Antiguo Testamento* la fuente de la expresión del Evangelio de Mateo. Aunque su Evangelio no hubiera sido escrito en lengua sagrada, no por eso sería menos manifiesta su conexión con la revelación de la Antigua Alianza. Esto explica por qué se encuentran tales palabras en él solo, sin que pueda suponerse ó demostrarse con la crítica textual una interpolación de las Epístolas paulinas ó de los Hechos de los Apóstoles, ó en general una adición secundaria. El vocablo *Iglesia* (1) es la traducción vulgar del *Kaal* (2) hebraico, el cual se usa para significar la *comunidad convocada* (συναγωγή) y el pueblo israelita en cuanto está organizado socialmente. La palabra griega ἐκκλεσία que han conservado las lenguas romanas, designaba la asamblea soberana del pueblo. Así, pues, Mateo entendía por esta palabra, de un modo semejante á la sagrada asamblea del Antiguo Testamento, la *comunidad de la Nueva Alianza,* la nueva teocracia, el nuevo Israel. Cuanto más proclamaba Mateo la recusación del pueblo judío como tal, tanto en sus cabezas como en su masa, más necesario le era poner en clara luz la fundación de la nueva teocracia, del reino

(1) Eus., *De vita Const.*, I, 17; *Hist. eccles.*, 9, 10, 12; Cir. de Jer., *Cat.*, 18, 24, 26; Wetzer y Weltes, *Kirchenlexicon*, VII, 479.

(2) *Lev.*, IV, 13; *Núm.*, XVI, 3; XX, 4; *Deut.*, XVIII, 16; XXIII, 1 y sig.; XXXI, 30; *Jos.*, VIII, 35; *Jud.*, XXI, 8; *Salm.* CXLIX, 1; *Ecl.*, XLIV, 15. V. *Hechos*, VII, 38; *Hebr.*, II, 12; Sohm, *Kirchenrecht*, I, 1892, 16 y sigs.; Briggs, *The new Testament doctrine of the Church*, «*The American Journal of Theol.*», Chicago, 1900, Enero, 1 y sigs.

cristiano universal, de la Iglesia. Porque un cristiano judío no podía ciertamente imaginar una religión sin sociedad exterior y sin organismo determinado [1]. Por tal motivo, relató también Mateo las parábolas del reino de Dios que representaban una comunidad visible de buenos y malos y suponían un incremento exterior. Así, trata del «orden y de la disciplina eclesiástica,» ofrece al mismo tiempo los «principios del derecho canónico» y nos muestra á Jesús como legislador de su reino, que dejó en herencia á sus discípulos. No sólo puso Cristo «de hecho los fundamentos de la Iglesia cristiana,» cuando infundió en sus discípulos una vida nueva, una vida de pureza y de amor [2], sino que tuvo realmente la idea de fundar una Iglesia. De otra manera sería inexplicable cómo desde la edad apostólica se ha podido atribuirle «falsamente» tal pensamiento.

2. **Iglesia organizada.**—Mateo empleó precisamente esta palabra con relación á la *organización* de la comunidad. Los dos pasajes citados permiten reconocer los grados de tal organización. El primer pasaje, concerniente á Pedro, habla por sí solo. El símbolo nos representa un edificio sólido, que descansa en rocas y desafía el viento y la tempestad. La Iglesia es, pues, un *edificio* que, fundado sobre la piedra visible, Pedro, está compuesto de piedras visibles, los Apóstoles y los fieles, como una fortaleza que, en el mar de este mundo, resiste inconmovible la tempestad y las acometidas de las olas. Así como la ciudad edificada en la montaña es visible de todas partes y ofrece re-

---

(1) Bousset, *Die Religion des Judentums*, 54 y sigs.: la evolución de la piedad judía hacia la Iglesia.

(2) Piepenbring, *Rev. de l'hist. des rel.*, II, 1901, 211; Loisy, *Études evangéliques*, 1902, 100 y sigs., 120; *Rev. d'hist. et de littér. rel.*, 1904, 88, 91 y sigs.; *Autour d'un petit livre*, 1903, 69, 131; *L'Évangile et l'Église*, 1904, 95. A Wernle (*Die Reichsgottesoffenbarung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus*, 1903) observa Loisy que en Pablo es doble la idea del reino: escatológica y eclesiástica; asimismo en el Apocalipsis, donde se halla un sentimiento vivísimo del reino de Cristo en la Iglesia. El mismo concepto es en Mateo y en Lucas escatológico, y en Marcos eminentemente escatológico. El punto de vista de Jesús fué siempre rigurosamente escatológico. La pureza de corazón y toda la moral evangélica no son el reino de Dios, sino las condiciones para ser admitido en él.

fugió á todos, así la Iglesia, edificada sobre la piedra, es asilo de protección y de salvación, abierto á los fieles de toda la tierra. Y esto porque en Pedro, en la piedra visible, tiene un fundamento firme. Por tanto, para definir el concepto de la Iglesia nos es preciso partir de este pasaje, en el cual encontramos por vez primera y de un modo preciso esta palabra. «El texto de *Mat.*, XVI, 18, no solamente dió ocasión á la idea del Primado de Roma, sino también á introducir el concepto de Iglesia en los artículos del símbolo apostólico; por consiguiente, es bajo todos conceptos una *sedes doctrinae* del Catolicismo (1).» ¿Consiste por ventura en esto la razón del juicio desfavorable de los críticos modernos? Sólo cuando se niegue que Cristo pronunció estas palabras, que «presuponen condiciones sociales bastante desarrolladas,» y al Evangelio de Mateo, por causa de su carácter católico, se le atribuya el último lugar entre los sinópticos, será posible afirmar que Jesús fundó una «sociedad universal religioso-moral» sin «estatutos teocráticos, sin sacerdocio ni sacrificio.» Y puesto que es imposible no atribuir á Jesús las palabras de los Apóstoles, es necesario admitir que «la institución orgánica externa de la Iglesia fué relegada á la fuerza creadora de su Espíritu, que obró antes en sus discípulos y después en la comunidad.» Si, pues, Jesús eligió sus discípulos y dió poder á su rebaño y á su sociedad mesiánica, nada absolutamente tiene de extraño que hable aquí de la Iglesia que iba á edificar; más sorprendente es que no hable más de ella (2).

El pasaje del capítulo XVIII es tan instructivo que

(1) Holtzmann, *Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1878, 113; *Theologie d. N. T.*, I, 1896, 200 y sigs.; Schenkel, *Bibellexicon*, II, 377; Pfleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*, 1887, 538 y sigs.; Jülicher, *Einleitung in das N. T.*, [3] 1901, 242 y sigs.; Grill, *Der Primat des Petrus*, 1904; Harnack, Soltau, etc.

(2) Köstlin, *Realenzykl.*, X, [3] 317 y sigs.; Bruders, *Die Verfassung der Dirche von den I Jahrhund. bis* 175, 1904; Wilmers, *De Christi ecclesia*, 1, 6, 1897; Michiels, *L'Origine de l'Épiscopat. Études sur la fundation de l'Église, l'oeuvre des Apôtres et le développement de l'Épiscopat aux deux premiers siècles*, 1900. Trae una representación sobre la autenticidad de *Mat.*, XVI, 16-19; XVIII, 17-18; XXVIII, 19-20; *Marc.*, XVI, 15; *Juan*, XX, 21-22; XXI, 15-17. A lo cual observa V. Goltz (*Theol. Lit.-Ztg.*, 1902, 46):

hace resaltar claramente la correlación entre la *comunidad privada* y la *pública*. En efecto, después de exhortar á obedecer á la Iglesia, añade Jesús: «En verdad os digo que todo lo que ligareis en la tierra, ligado será también en el cielo, y lo que desatareis en la tierra, desatado será también en el cielo. Dígoos, además, que si dos de vosotros se convinieren en la tierra, de toda cosa que pidieren les será hecho por mi Padre, que está en los cielos. Porque donde están dos ó tres congregados en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos.» Como al propio tiempo se trata aquí de la potestad de los Apóstoles, no puede suponerse que se refiera solamente á la misma comunidad en cuanto delega á alguno de los suyos para el mantenimiento de la disciplina, ó bien que los Apóstoles sean tan sólo ejecutores del juicio de la comunidad. Pues de tal manera, no sólo se «viene á sostener en cierto modo el despropósito de que la Iglesia debe significar directamente la jerarquía [1], sino que el contexto no tiene sentido, si no se supone la unión de los Apóstoles con la Iglesia. Si no nos atenemos á esto, podría aplicarse este pasaje tanto en pro como en contra de la Curia, como se hizo en Constanza y Basilea, pero aun así nos queda siempre claramente expresado el *concepto católico de la Iglesia*. Sólo sería discutible la relación de los Apóstoles con la Iglesia universal, no la Iglesia en sí; pero el contexto mira determinadamente á los Apóstoles como á magistrados dotados de oficios judiciales en la Iglesia. Ya San Crisóstomo pone la palabra «presidentes» como equivalente á «Iglesia,» y en este pasaje, Santo Tomás entiende por ella á los prelados [2]. Quien

---

«Creo, en efecto, que por ninguna parte aparecen posteriores interpolaciones», pero no se habla aquí de la Iglesia como de «sociedad» visiblemente organizada, ni del Primado sobre toda la Iglesia, ni de una concesión de potestad espiritual.

(1) Langen, *Das vatikan. Dogma von dem Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes*, III, 1873, 89. También Botiffol quisiera entender aquí la Iglesia, no como una autoridad organizada, sino, conforme á una fórmula rabínica, como asamblea del pueblo de una ciudad (*Bull. de Littér. eccles.*, 1904, 51).

(2) *S. Theol.*, 2, 2, q. 33, a. 8; *In cant. alt. c.*, 1; *Cat. rom.*, 1, 10, 9.

no escucha á los Apóstoles de la Iglesia, téngase como expulsado de ella, excomulgado.

El nombre «Apóstol» no está empleado aquí; y por consiguiente, todos aquellos que se reúnen para orar, están ciertos de que tienen presente entre ellos á Cristo. Pero que por el «vosotros» del vers. 18 no debe entenderse ni los agraviados ni la comunidad, sino los Apóstoles, lo dice ya bastante claro el uso del plural, mientras el discurso anterior en singular no hace más que individualizar sentencias generales, como también lo confirma la circunstancia de que en el vers. 1 por la palabra «discípulos» han de entenderse los doce, únicos que estaban en compañía constante con el Señor y que constituían el núcleo fundamental de la comunidad. Ahora bien, ellos están indicados como personas que tienen potestad. Tampoco del vers. 19 puede sacarse la conclusión de que en el vers. 18 no se consideran los Apóstoles según su divinidad y misión, sino como hermanos entre hermanos. No está en verdad muy clara la relación de los vers. 19 y 20, pero, como quiera que sea, puede reconocerse un concepto fundamental. En efecto, también en el primero se distingue entre corrección privada y pública, y por eso era también conveniente poner de relieve en este punto el alto valor de la oración en común y de la común confesión de fe. Nosotros mantenemos la misma idea que hemos encontrado en el Evangelio de Juan. Los fieles deben estar unidos entre sí y con Cristo por el amor; pero tienen su fundamento en la unión de los Apóstoles con Cristo, así como ésta tiene el suyo en la unión del Hijo con el Padre. La oración en común se efectúa en el nombre del Señor, es decir, de Aquel á quien los que ruegan reconocen como fundamento de toda la comunidad; pero aquí son indicados como orantes los que pertenecen á la Iglesia y reconocen en los Apóstoles el poder de atar y de desatar. Como es imposible la disolución de la comunidad, ésta supone la organización hecha por el Señor. Stapleton se fija especialmente en el «dilo á la Iglesia,» porque presupone que se conoce la Iglesia. Por tal

motivo, Melanchton, en la última edición de sus obras (1560), declaró absurda la opinión de los que admiten una Iglesia invisible.

Ya San Ignacio aplicaba el pasaje en relación con la Iglesia, y San Cipriano se muestra ajeno á la falsa interpretación del pasaje por los herejes y cismáticos. No debemos —dice—atenernos solamente al texto, sino que es preciso tener presente también el contexto. Se dice primeramente: si dos de vosotros se convinieren. Luego Jesús puso la unidad en primer lugar. Pero ¿cómo es posible convenirse con alguien si no se conviene con el cuerpo de la Iglesia misma y con todos los hermanos? ¿Cómo pueden congregarse dos ó tres en nombre de Jesús, si ellos están desunidos de Cristo y del Evangelio [1]? Los *galicanos antiguos y modernos* se remitieron siempre á este pasaje. Los *polemistas protestantes* opinan que este pasaje se relaciona con la «gran promesa que, en oposición á toda tutela jerárquica, asegura que «si dos ó tres...»: la Iglesia ó «comunidad»—dicen—debe estar fundada, efectivamente, por los Apóstoles como misioneros, pero debe gobernarse á sí misma en virtud del Cristo que permanece en espíritu en medio de los suyos [2]. Pero ¿dónde se habla aquí de la fundación por los Apóstoles como misioneros? ¿No se trata más bien de la disciplina en la Iglesia? De la fundación de la Iglesia, no de la «comunidad,» se habla en el otro pasaje, en el que todo artificio para una interpretación diversa es inútil. Así, pues, tenemos tanto más derecho á dar idéntico sentido á la palabra idéntica, cuanto en ambos pasajes se habla de una misma potestad. Pero esta potes-

(1) Ignac., *Ad Eph.*, 5, 2; Cipr., *De un.*, 12. Según Tertuliano, la frase: *ubi tres, ibi ecclesia* (*De bapt.*, 6; *De pœn.*, 10; *De exh. cast.*, 7; *De fuga*, 7; *De pud.*, 21) había llegado á ser proverbial, mas no según el principio del Colegio Romano (*tres faciunt collegium*), como suponen Hatch y Sohn, sino según la ley judáica (*Deut*, XIX, 15; *Mat.*, XVIII, 16). Sohn, *Kirchenrecht*, I, 1892, 20, 198, 206 «pero no antes de su período montanista». *Theol. Quartalschr.*, 1893, 531 y sigs.

(2) Hase, *Handbuch der prot. Polemik*, 38; Beyschlag, *Riehms Bibl. Wörterb.*, I, 71; *Realenzykl.*, X, 3 318. Sobre Gerson, Pierre d'Ailly y otros, v. Schwane, *Dogmengesch.*, III, 556, 561, 569 y sigs.

tad no se anula por la promesa siguiente, de lo contrario no se hubiera puesto tan de relieve. «Para Mateo existe la comunidad, la Iglesia, como supremo tribunal de disciplina, es la administradora de todos los bienes celestiales; en sus rasgos fundamentales está dispuesto el antiguo Catolicismo (1).»

3. Los demás Evangelistas pasan en silencio la palabra por consideraciones externas. Su reino de Dios alude á la comunión de la Iglesia.—Los *otros Evangelistas* no usan la palabra «Iglesia», si bien Marcos y Lucas refirieron la confesión de Pedro. La causa no puede radicar solamente en las fuentes de que se valieron, hay que buscarla en las *circunstancias externas*. Ya que Jesús no aludió á su futura Iglesia, como nueva teocracia, sino más tarde y únicamente ante sus discípulos, porque la muchedumbre judía, por una revelación prematura, se hubiera aferrado más á sus falsas esperanzas mesiánicas, era preciso que los Evangelistas, que escribían para cristiano-paganos, fueran más previsores. Ya hemos visto al tratar del reino de Dios que ellos mismos eludieron aun el «reino celestial» de Mateo, que parecía saber poco del judaísmo. Pero Juan pone de tal manera en primer término el carácter espiritual del reino de Jesús, que en la primera escena delante de Pilato no puede desconocerse. Ahora bien, quien examine con mayor detenimiento los pasajes relativos al reino de Dios en los Evangelios, advertirá fácilmente que el concepto de la Iglesia como sociedad externa y organizada de los fieles para la consecución de la vida eterna, proviene del hecho mismo de la mi-

(1) Jülicher, *Einleitung.*, 242; Pfleiderer, *Urchristentum*, 541: «Dogma, moral, estatutos eclesiásticos de la futura Iglesia católica... de todo se encuentran principios en el Evangelio de Mateo. Católica es su forma trinitaria del bautismo; católica su doctrina acerca de Cristo, en la cual el Hijo de David y de Abraham está pacíficamente identificado con el verdadero Hijo de Dios sobrenatural; católico el dogma de salvación; católica la moral, según la cual la vida ascética en pobreza y celibato voluntarios se considera como la suprema perfección; católica, en fin, la importancia atribuída á Pedro como fundamento de la Iglesia universal y poseedor de las llaves, cuyo atar y desatar está previamente sancionado por el cielo.»

sión de los Apóstoles, ya mire con preferencia el lado intelectual-moral, ya el lado externo. El concepto de la Iglesia supone ciertamente una unión externa, como se manifestó en la Antigua Alianza por medio del sacrificio y de la oración, de la Ley y del Sacerdocio; pero el objeto de esta unión es, sin embargo de ello, de índole absolutamente moral y religiosa, esto es, la unión de la comunidad con Dios por el amor, y de los fieles entre sí por la fe; el sacrificio y la oración, aspiran á realizar el reino de Dios en la tierra. La diferencia entre el reino de Dios y el de la Iglesia no debe considerarse como equivalente á la diferencia entre acto moral y acción litúrgica (Ritschl), porque el Nuevo Testamento no conoce tal distinción entre lo externo y lo interno [1]. Lo que se dijo del *reino de Dios* en los Evangelios, podemos también aplicarlo á la Iglesia. Puesto que Jesús, según *Mat.*, XXVIII, 18-20; *Marc.*, XVI, 15; *Luc.*, XXIV, 46; *Hechos*, I, 6 y sigs.; *Juan*, XX, 21 y sigs., instituyó realmente la Iglesia [2], era indudablemente la prometida en *Mat.*, XVI, 18; Iglesia organizada, aun cuando no se hable expresamente de «sacerdotes, obispos y Papa». Aunque las palabras del Resucitado se refieran sólo á la predicación y á la remisión de los pecados, suponen también la existencia de personas revestidas de oficio dentro de la comunidad.

4. Simbolismo en el Evangelio de Juan. La inscripción trilingüe de la Cruz. La túnica inconsútil de Jesús. La Madre de Dios al pie de la Cruz. La lanzada. —Algunas narraciones en el *Evangelio de Juan* fueron referidas en todo tiempo por la exégesis alegórica á la fundación de la Iglesia. Juan es el único que habla *del título escrito en la Cruz en tres lenguas* (XIX, 20), pues *Luc.*, XXIII, 38, de la Vulgata, es una glosa. Es indudable que Juan quiere significar con esto que la Providencia divina

(1) V. Köstlin, *Stud. u. Kritik*, 1888, 25; *Religion und Reich Gottes*, 1894, 12 y sigs., 250; *Realenzykl.*, X, ^{3} 321; Goens, *Rev. de théol. et de phil.*, 1892, 340 y sigs.; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1893, n. 2.

(2) Loisy, *Autour d'un petit livre*, 157 y sigs.; V. Hügel, *Lettres Romaines*, 1904, 27.

simbolizó por tal medio la universalidad de la obra de la redención y de la Iglesia. Porque *hebreo* era el lenguaje de los judíos que se envanecían de su ley, *griego* el lenguaje de los helenos, de los filósofos, y *latín* el de los romanos, dominadores del mundo, como observa ya San Agustín. Del judaísmo salió Cristo y su fundación, la Iglesia; la lengua griega universal le ofreció la posibilidad para la divulgación universal del Evangelio, y la monarquía cosmopolita de Roma preparó el fundamento externo de la Iglesia cristiana universal. Puede decirse con Ruperto de Deutz que en un sentido dictó la inscripción el Espíritu Santo, y en otro sentido la escribió Pilato. ¿Quién habría sospechado entonces que la obra del Crucificado produciría la ruina del judaísmo, superaría el inmenso imperio greco-romano con su tan celebrada sabiduría y su tan admirado poderío, y transmitiría al nuevo mundo la civilización del antiguo?

Juan es igualmente el único que nos refiere que la *túnica de Cristo* no tenía costura, sino que era toda tejida desde arriba abajo (XIX, 24). Los soldados que custodiaban al Crucificado y tomaron sus vestiduras como botín, se dijeron unos á otros: «No la partamos, sino echemos suertes sobre ella, cuya será.» En esto encuentra Juan el cumplimiento de lo dicho en la Escritura: «Repartieron mis vestidos entre sí y echaron suertes sobre mis vestiduras» (*Salm.* XXI (XXII), 19). Es una interpretación alegórica, pero muy significativa, el hecho de que Padres [1] y teólogos hallen en la túnica sin costura de Cristo una imagen de la *universalidad de la Iglesia.* Salvar esta unidad es el deber sacratísimo de los fieles, del obispo. No la partamos, decían los Padres, y conjuraban á los herejes que no desgarraran el seno de aquella madre que los había criado.

(1) Cipr., *De un.*, 7; Jer., *Ep.*, 14; Agust., *Serm.* 265, 7; *In Salm.* XXI; *Serm.*, 2, 19; Gregorio I, *Ep.*, 7, 4. V. Schwane, *Dogm.*, II, 833; Specht, *Die Einheit der Kirche nach dem hl. Augustinus*, 1885, 13 y sigs.; *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus*, 1892, 21.

Otra narración de Juan sobre la *Madre de Jesús al pie de la Cruz*, da también motivo para aplicarla á la Iglesia. Dice el Evangelista: «Y como vió Jesús á su Madre y al discípulo que amaba, que estaba allí, dijo á su Madre: Mujer, he ahí tu hijo. Después dijo al discípulo: He ahí tu Madre» (XIX, 26). El Evangelista añade: «Y desde aquella hora el discípulo la recibió por suya.» Con lo cual definió el sentido inmediato de la palabra. La expresión «mujer» no autoriza á suponer un sentido más oculto, como no lo da la misma palabra usada en las bodas de Caná. Como aplicación puede tenerse presente la relación de la Madre no con el hijo, sino con el Redentor. No obstante esto, el único Padre, Ambrosio, que se expresa con mayor precisión, rechaza esta relación acogiéndose al *Salm.* LXXXVII, 5 (1). Sólo los posteriores teólogos explican con estos textos la participación de María en la obra de la redención, ya enseñada desde Ireneo, y ponen las palabras en relación con la Iglesia. Pues aunque sea comprensible que Juan tuviese á María como Madre, para atender á su sustento temporal, no podría explicarse con esto la segunda parte: «He ahí tu Hijo.» Más bien se han de entender en este Hijo, los redimidos, la Iglesia, que se puso bajo la protección de la Madre de Cristo.

Pertenece, finalmente, á esto también la *lanzada en el costado de Jesús.* Para asegurarse de que había muerto, un soldado le abrió el costado con una lanza, y al punto salió sangre y agua *(Juan,* XIX, 34). Juan corrobora todavía su calidad de testigo ocular, porque en ello quiere mostrar el cumplimiento de una profecía. Los Padres descubren gustosos en este hecho la *fundación de la Iglesia,* recordando la creación de *Eva* de una costilla de *Adán dormido* (2), y la *apertura de la puerta del Arca,* por la que salieron los animales. El renacimiento en el agua del

(1) V. *Kommentar zur Johannes,* 558, n. 1; Scheeben, *Dogmatik,* III, 605.

(2) V. *Collectio Lacensis,* VII, 318 y sigs.

bautismo y el gustar la sangre, son la vida del cristiano; la apertura del costado es la apertura de la puerta de la vida, de la cual fluyen los Sacramentos de la Iglesia. Así como de la costilla de Adán dormido se formó la madre de los vivientes, así también nació la Iglesia del costado del segundo Adán muerto en la Cruz, del cual emanan la vida y la gracia de la comunidad espiritual en Cristo [1]. Que la Iglesia fué creada antes que todas las demás cosas, era una opinión muy difundida [2].

5. La Iglesia en la Historia de los Apóstoles. La primera fiesta de Pentecostés. La palabra Iglesia en sentido universal y particular. La organización de la sociedad cristiano-pagana. La Iglesia del Señor. La iglesia docente y discente.—La Historia de los Apóstoles da la mejor idea del nacimiento de la nueva sociedad, del crecimiento de la Iglesia, del desarrollo de su organización, así como de su maravillosa fuerza espiritual. La consagración [3] de la Iglesia tuvo lugar en la primera *Pascua de Pentecostés.* El Espíritu Santo bajó del cielo á la casa donde estaban reunidos todos los discípulos, y se posó sobre cada uno de ellos. El rumor que venía del cielo como de un poderoso viento y las lenguas de fuego, permitían una comparación con el trueno y el relámpago en la legislación del monte Sinaí. Pero el Espíritu que habla por los Apóstoles, es el Espíritu prometido por los Profetas para el nuevo reino, el que selló la Nueva Alianza del espíritu, no de la letra. Falta el nombre «Iglesia», pero el hecho habla claro por sí solo. Porque desde el principio se ponen por obra aquellos medios de salvación

(1) Method., *Conv. or.*, 3, 8; Tert., *De an.*, 43; Agust., *In Ioann.*, IX, 10; *Salm.* LVI, 11; CXVI, 7; CXXXVIII, 3; *De civ. Dei*, 15, 26; *C. Faust.*, 12, 8; *De unit.*, 5, 9; Tom., *S. th.*, 3, q. 62; a. 2; q. 64, a. 5. Con. Vienés: Denzinger, *Enchir.*, 408; León XIII, *Encycl. Divinum illud*, 2 Mayo 1897.

(2) Herm., *Vis.*, 2; 4; *II Clem.*, 14; Weinel, *Wirkungen des Geistes und der Geister der nachapostol. Kirche*, 1899, 137.

(3) Wilmers (*Die Kirche*, 44) supone, con Nicolás I, la institución de la Iglesia en *Juan*, XXI, 15-17; la preparación, en la vida de Jesús en la tierra y la promulgación en la Pascua de Pentecostés. Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas über die Kirche*, 1903, 123, 225 y sigs.

que Jesús instituyó para su reino como *signos exteriores* de la comunidad visible y como medicina interior del alma. Los oyentes, profundamente conmovidos por la predicación de San Pedro, se hacían bautizar, y se convirtieron aquel día cerca de 3.000 almas. «Y ellos perseveraban en la doctrina de los Apóstoles, y en la comunicación de la fracción del pan y en la oración (*Hechos*, II, 42).

Desde este momento, encontramos con frecuencia la palabra «Iglesia», tanto en el sentido de *Iglesia universal*, que reúne dentro de sí á todos los que invocan el nombre de Jesús, como en sentido de *Iglesia particular*. Después de relatar el castigo infligido á Ananías y á Safira, prosigue el autor: «Y sobrevino un gran temor en toda la Iglesia y en todos los que oyeron estas cosas» (V, 11). La *persecución de los fieles* se llama persecución de la Iglesia (VIII, 1). Saulo asolaba la Iglesia; entrando en las casas y sacando con violencia hombres y mujeres, los ponía en la cárcel (VIII, 3). La Iglesia que estaba en Jerusalén envió á Bernabé á Antioquía (XI, 22). Herodes puso mano en algunos miembros de la Iglesia (XII, 1), pero la Iglesia perseveraba en la oración. Bernabé y Saulo llegaron á Antioquía «y estuvieron juntos un año entero en la Iglesia é instruyeron una gran multitud» (XI, 26). Cuando habían regresado de su viaje de misión «congregaron á la Iglesia y contaron lo que Dios había hecho con ellos» (XIV, 27). Y fueron á Jerusalén como enviados de la Iglesia (XV, 2, 3), y cuando llegaron á Jerusalén «fueron recibidos por la Iglesia, por los Apóstoles y por los presbíteros» (XV, 4). El decreto del Concilio apostólico se designó como decreto «de los Apóstoles y presbíteros con toda la Iglesia» (XV, 22; XVI, 4). Pablo visitó las Iglesias de Siria y de Cilicia (XV, 41; XVIII, 22). En XIX, 32, 41, está usada la palabra de una asamblea popular ordinaria en oposición á la legal, vigente (XIX, 35). Los griegos usaban para las reuniones las palabras ἀγορά, τὸ κοινόν, συναγωγή, σύνοδος, σύλλογος, pero después de la época clásica aplicaron la expresión ἐκκλησία á toda reunión del pueblo.

Fácil es inferir de aquí que el *concepto de la Iglesia* realizado primero según el modelo del Antiguo Testamento en las Iglesias particulares, fué poco á poco amplificado y abarcó á todos los creyentes, como concepto universal, para que todos recibieran la fe y la gracia del Espíritu Santo de la misma institución divina. La *Iglesia universal* no es un simple vocablo para indicar el conjunto de las Iglesias particulares, sino que éstas son ramas del tronco común, hijas de la madre común. En los fieles llegó á tomar cuerpo la divina institución, primero en círculos estrechos, después en otros cada vez mayores. Mientras los fieles de Jerusalén constituían toda la Iglesia, representaban la Iglesia universal. Los fieles, los discípulos, la multitud de creyentes, de discípulos, los discípulos del Señor, los hermanos, los Apóstoles y los hermanos constituían con su asociación la Iglesia, la comunidad. Pero esto no duró mucho, porque pronto se constituyeron en otras partes Iglesias particulares. En la furia de Saulo contra la Iglesia hasta en Damasco, se manifiesta el concepto de que la Iglesia es la *Comunidad de todos los que confiesan la misma fe en Cristo y usan los mismos medios de gracia.* En IX, 1, se llama también á éstos, discípulos del Señor, como también en IX, 26, los discípulos de Jerusalén, á los que se dirigió el convertido y reconvertido Saulo. Aquí encontramos también por primera vez aplicado en forma determinada el concepto de la Iglesia en el *conjunto de las Iglesias particulares*: «La Iglesia entonces tenía paz por toda la Judea y Galilea y Samaria, y se propagaba caminando en el temor del Señor y estaba llena del consuelo del Espíritu Santo» (IX, 31).

En el mismo capítulo encontramos la palabra *santos* aplicada á los fieles (IX, 13, 32, 41), que fué tomada al uso judío como designación de discípulos y hermanos. Así como á los judíos se les agregó en el Antiguo Testamento el título de *santos*, porque, separados de la multitud de los paganos como pueblo elegido por Dios, llevaban, bajo la protección divina, una vida muy grata á Dios (*Dan.*,

VII, 18, 22. III *Esd.*, VIII, 70), también los cristianos se aplicaron el mismo epíteto porque Dios los había escogido del mundo (*Juan*, XVII, 14, 16) para que, llenos del Espíritu Santo, merecieran la vida eterna mediante una vida santa. Y á la manera de los judíos, que, como pueblo, como teocracia, como hijos de Dios, formaban juntos un santuario de Dios, una gran comunidad, también los cristianos estaban en las mismas condiciones. Ellos eran el *nuevo Israel, la nueva comunidad, la Iglesia*, á pesar de que los cristiano-judíos de Palestina trataron de mantener la unión con la Sinagoga hasta la destrucción de Jerusalén.

Los *Hechos de los Apóstoles* nos permiten dar un paso más en la *doctrina de la Iglesia*. No sólo hablan de la preeminente situación que los Apóstoles tenían en la Iglesia de Jerusalén, sino que nos muestran también la *organización* que San Pablo estableció en las *Iglesias cristiano paganas* según las disposiciones de Dios. Nos refieren que Pablo, enviado á Efeso, mandó llamar á los *presbíteros de la Iglesia* (XX, 17). En las sentidas palabras de despedida les dice: «Mirad por vosotros y por toda la grey, en la cual os ha puesto por obispos el Espíritu Santo, para gobernar la *Iglesia del Señor* (¿Dios? véase *Salm.* LXXIII, 2), la cual él ganó con su sangre» (*Hechos*, XX, 28) (1). Aunque estos presbíteros y estos obispos fueron directamente ordenados sólo para la Iglesia de Efeso, el concepto de *Iglesia del Señor*, análogo al de *congregación* de Jahvé en el Antiguo Testamento, es bastante más extenso. Las Iglesias particulares juntas forman la Iglesia de Cristo, que Jesús ganó con su sangre, y que dirige el Espíritu Santo. Pero el Espíritu Santo se sirve para esta dirección de los presbíteros y de los obispos de las Iglesias particulares, los cuales han de dar cuenta al Señor

---

(1) Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 1902, 292: «ἐκκλησία (τοῦ θεοῦ) fué una expresión maestra; no le debemos á Pablo, ni tampoco á Jesús, sino á las comunidades de Palestina.» Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*, [2] 1892, 39 y sigs., 184 y sigs., 584.

mismo de su cargo pastoral y doctrinal. Como en otra parte los Apóstoles y los fieles, encontramos en este pasaje obispos y súbditos, pero formando una sola Iglesia, la *Iglesia docente* y *la discente.* Aun en los lamentos de los judíos contra la *secta de los cristianos* (XXIV, 5, 14; XXVIII, 22), se siente el eco de la persuasión de que habían de habérselas con una comunidad perfectamente compacta y unida, que llegaría á ser peligrosa para la existencia de la Sinagoga. En efecto, así acusan en Cesárea á Pablo junto á Félix: «Hemos hallado que este hombre es pestilencial, y que levanta sediciones á los judíos por todo el mundo, y es cabeza de la secta sediciosa de los Nazarenos, el cual intentó además profanar el templo» (XXIV, 5).

6. El concepto de la Iglesia en las Epístolas paulinas. La Iglesia particular como una comunidad de hermanos. La Iglesia de Dios, Iglesia general.—Con esto hemos dicho ya algo del Apóstol San Pablo, el cual, como ya hemos visto, no fué el primero que estableció el *concepto de Iglesia.* Al contrario, confesaba que antes de su conversión, persiguió á la *Iglesia de Dios* (I *Cor.*, XV, 9. *Gál.*, I, 13) y emplea la palabra desde el principio (I *Tes.*, II, 14) como cosa natural (1). Y del propio modo que todos los dogmas importantes de la fe, desarrolló en vivas descripciones el dogma de la Iglesia con sus profundas especulaciones y la abundante riqueza de verdades y de gracias que está comprendida en ella. Será oportuno, para la claridad, subordinar á su exposición lo que respecto al mismo argumento leemos en las *Epístolas católicas.* Así en lo referente á la parte interna y á la externa, y á su esencia religioso-moral, como á su importancia para la *asociación externa,* llevó hasta su completo desarrollo el concepto de la Iglesia.

Si empezamos por el elemento último, se nos ofrece an-

(1) La emplea, en efecto, tres veces en la Epístola á los Gálatas, cuatro en la dirigida á los Tesalonicenses, treinta y una en la de los Corintios, cinco en la de los Romanos. En las Epístolas del cautiverio se describe la relación entre Jesucristo glorificado, como cabeza y esposo, y la Iglesia; en las pastorales sólo se halla la palabra en I *Tim.*, III, 5, 15; V, 16.

te todas cosas la *Iglesia particular*, que aparece en todas partes; pero no como simple congregación de fieles, sino en cuanto *comunidad de los hermanos*, de los santos, de los santificados, de los llamados en Cristo, y representa la Iglesia universal. Todos estos elementos los encontramos en la *dirección* de la primera Epístola á los Corintios: «A la Iglesia de Dios en Corinto, á los santificados en Jesucristo, llamados santos, con todos los que en cualquier lugar invocan el nombre de Nuestro Señor Jesucristo, de ellos y nuestro.» En la dirección de la *segunda Epístola* se llama santos á todos los que están en Acaya, y en la de la dirigida á los Gálatas, á las Iglesias en Galacia. Las dos Epístolas á los *Tesalonicenses* se dirigen á la Iglesia en Tesalónica. La *Epístola á los Romanos* forma en esto, como en todo, el anillo de transición. Se dirige sólo á los «amados de Dios en Roma, llamados santos,» y en la Epístola á los Filipenses, «á todos los santos en Jesucristo que están en Filipos, con los obispos y diáconos.»

De estos y otros pasajes semejantes, relativos á la santificación y purificación y á la vida santa de los cristianos, deducen los protestantes la razón bíblica «de su definición reformada de la Iglesia, como congregación de los santos» y del «sentido profundo y sencillo, incluído en este concepto mal interpretado ú olvidado por muchos protestantes.» «Santos» son todos aquellos que están en íntima comunidad con el Redentor, que son miembros de un mismo cuerpo (1). Pero los Evangelios, así como las Epístolas paulinas nos demuestran que nunca se alcanzó esta meta ideal, y que siempre hubo en la Iglesia cizaña en medio del buen trigo (2). Los vasos para usos viles (II *Tim.*, II, 20; I *Cor.*, III, 12 y sigs.; *Juan*, XV, 6) no puede interpretarse como sinécdoque con Lutero. Nada sabía el Apóstol de una distinción entre Iglesia en sentido lato é Iglesia en sentido propio, entre Iglesia invisible

(1) Köstlin, *Das Wesen der Kirche nach Lehre und Geschichte*,[2] 1872, 84.
(2) Ibid., *Realenzylk.*, X,[3] 315 y sigs., 321 y sigs.; Weizsäcker, *l. c.*, 39 y sigs., 148 y sigs.

é Iglesia visible; solamente conoce una Iglesia de Dios y de Cristo.

Esta es á la vez la *Iglesia particular* (1) y la *Iglesia universal*. La Iglesia particular se designa también con el nombre de la *casa particular* en la cual se congregaba la comunidad (2). La *congregación* de los fieles en uno y mismo lugar se supone ya en I *Cor.*, XIV, 23 (XIX, 35). Pero esta Iglesia es la *Iglesia de Dios* (3), la propiedad de Dios, como la teocracia del Antiguo Testamento. Dios fundó estas Iglesias, fundó todas las comunidades como una *Iglesia universal*, grande y única, y le dió los Apóstoles, maestros y pastores (4). Quien la persigue, persigue á la Iglesia de Dios (5), pues ella es la columna y el fundamento de la verdad, una potencia ideal, pero real, una verdadera casa de Dios entre los hombres, á cuya edificación cooperó el Apóstol con los demás, para *no correr en vano* (*Gál.*, II, 2). Ante la grandeza ideal de la Iglesia, se desvanecen las comunidades particulares, y esto no sólo en las Epístolas á los Efesios y á los Colosenses, sino también en las más antiguas. Con esto tenemos el concepto tradicional; tenemos además inmediatamente el concepto paulínico expresado en II *Tim.*, II, 19, según el cual la Iglesia es la comunidad de los elegidos, la *ecclesia visibilis* como comunidad de los buenos y de los malos (20); tenemos la Iglesia como autoridad doctrinal que facilita la relación de los individuos con Cristo... la *ecclesia visibilis* como objeto de fe... casi toda la catolicidad *in nuce* (6).»

---

(1) *Rom.*, XVI, 1, 4, 5, 16; I *Cor.*, IV, 17; VI, 4; VII, 17; XI, 16; II *Cor.*, VIII, 18, 19; XI, 28; *Gál.*, 1, 22; *Col.*, IV, 16; I *Tes.*, I, 1; II, 14; II *Tes.*, I, 4.

(2) *Rom.*, XVI, 5; I *Cor.*, XVI, 19; *Col.*, IV, 15; Apoc. II.

(3) I *Cor.*, XI, 16 22; *Gál.*, 1, 13; I *Tim.*, III, 5, 15; *Hechos*, XX, 28. V. *Rom.*, XVI, 3; XX, 4.

(4) I *Cor.*, X, 32; XII, 28; XV, 9; *Ef.*, I, 22; III, 10; V, 22 y sigs., 27, 29, 32; *Fil.*, III, 6; *Col.*, I, 18, 24.

(5) *Gál.*, I, 13; I *Cor.*, XV, 9; I *Tim.*, III, 15. V. Lesètre, *La sainte église au siècle des apôtres*, 1896; Batiffol, *L'idée de l'église dans le N. T.*, «*Rev. bibl.*», 1896, 360 y sigs.

(6) Holtzmann, *Die Pastoralbriefe*, 1880, 188; Briggs, *The american Journal*, 1900, 7 y sigs.

7. En las Epístolas católicas de Santiago y de Juan.—Es singular que los autores de las *Epístolas católicas* emplearan raras veces la palabra (*Sant.*, V, 14. III *Juan*, IX, 10). Sus direcciones, cuando existen, tienen forma general, lo que quizás debe decirse también de las Epístolas segunda y tercera de Juan. La Κυρία de la segunda Epístola la interpretó San Jerónimo por la Iglesia de los elegidos. «La elegida con vosotros en Babilonia» (I *Ped.*, V, 13) sólo puede ser la Iglesia en la que se encontraba Pedro. La Peschitto, la Vulgata y el Código Sinaítico añaden ἐκκλησία. Todavía se discute entre los exégetas si la Sinagoga (*Sant.*, II, 2) equivale á congregación ó lugar de congregación, y si corresponde á un tiempo anterior ó posterior. Pero sin duda toda la Epístola pertenece á una época posterior, porque no puede desconocerse que tiene presente la Epístola á los Romanos. Puesto que las «doce tribus en la dispersión,» á las cuales está dirigida la Epístola, no pueden explicarse por el antiguo Israel, lo mismo ocurre á la expresión Sinagoga, y si bien ésta, según algunas inscripciones, fué usada también para reuniones paganas, sólo prueba el carácter cristiano judío, que se da á entender por su afinidad con el Evangelio de Juan. En *Hebr.*, X, 25, hállase efectivamente el vocablo ἐπισυναγωγή, *collectio*, congregación, que se emplea en oposición á la Sinagoga judía, y designa la reunión de los fieles (II *Tesal.*, II, 1). Epifanio [1] dice que los ebionistas llaman á su Iglesia Sinagoga, no Iglesia. En general, Teófilo ensalza [2] las «Sinagogas que se llaman Iglesias santas,» como regalo de Dios á la humanidad pecadora. En oposición á ella está la «Sinagoga de Satanás» ó de los judíos, de la cual habla el apocalíptico (II *Tes.*, II, 9, III, 9), que envió siete escritos á las siete Iglesias de Asia, á «los Angeles de la Iglesia,» antes de exponer la «revelación misteriosa.» Con esto se formó entre los Padres la opinión de que la comunidad judía se llama Sinagoga, porque es una

(1) *Haer.*, 30, 18; Ps.-Ignac., *Ad Polyc.*, 4, 2.
(2) *Ad Antol.*, 2, 4.

congregación *(congregatio)* de animales, mientras la comunidad cristiana se llama Iglesia porque es una reunión *(convocatio)* de hombres [1]. Fuera de esto, Santiago da la mejor explicación cuando exhorta á los fieles á llamar á los sacerdotes para los enfermos, á fin de que oren por ellos y sean ungidos de óleo.

II. *Figuras de la esencia de la Iglesia* [2]

8. La semejanza del edificio.—Al *Fundación de la Iglesia* se le añade el aditamento «de Dios» ó «del Señor.» Porque entre los cristianos es cosa descontada que Cristo es la piedra angular y el fundamento del nuevo edificio de la Iglesia. La fe en Jesús, la confesión de su nombre por la justicia, y los «sacramentos», cuyos dispensadores son los Apóstoles, constituyen en todas partes el fundamento y el supuesto de la comunidad cristiana. Cristo apareció en la tierra para fundar un reino nuevo y ganar á los hombres para el cielo. Su obra debe ser proseguida por los Apóstoles y por la Iglesia. La Iglesia no es un producto de la comunidad, sino que ésta es producto de la Iglesia. San Pablo, en la primera parte de la primera Epístola á los Corintios, se esfuerza por mostrar claramente á los fieles de Corinto que no deben llamarse ni de él, ni de Cefas, ni de Apolo, sino de Cristo, quien, como Crucificado, forma el centro de la predicación, y en el nombre del cual fueron bautizados, no en el de Pablo ni en el de Cefas. Dios es quien da el incremento; los creyentes son la tierra labrantía de Dios, el edificio de Dios. Nadie puede poner otra piedra fundamental sino la que está puesta, esto es, Jesucristo.

Al lado del símbolo del *organismo*, ésta es la bellísima

(1) Agust., *In Psalm.*, LXXVII, 3; LXXXI, 1. V. Kraus, *Realenzkl.*, II, 171; Harnack sobre Erma, *Mand.*, 11, 9; Franzelin, *Theses de ecclesia Christi, opus posthumum*, 1887, 6.
(2) Commer, *Die Kirche im ihrem Wesen und Leben dargestellt*, 1904, 3 y sigs.: Símbolo arquitectónico (casa de Dios), antropológico (organismo) y sacramental (matrimonio).

figuración de la Iglesia cristiana, por medio de la cual expone vivamente el Apóstol la significación de ella. Así como el símbolo del organismo está ya preparado por el Evangelio de Juan, así el del *edificio* lo está por el Evangelio de Mateo en las palabras del Señor. Ambos abrazan del modo más expresivo los dos elementos externos é internos, que se compenetran como alma y cuerpo, la Iglesia visible y la invisible, pero siempre viva. Ellos demuestran que las Iglesias particulares son miembros de la Iglesia universal, y que todas reunidas constituyen la única cristiandad unida con Cristo; pero se oponen á quien considera á la Iglesia como un «prejuicio dogmático,» á quien rechaza la idea de una comunidad local ó, en general, de una comunidad en el sentido actual de la palabra, y niega á la Iglesia una organización legal (Sohm). Los símbolos suponen ya la organización, cuyos miembros vivientes son los Apóstoles mismos.

San Mateo refiere que Jesús prometió edificar su Iglesia sobre la *roca* Pedro y entregarle las *llaves* del edificio como administrador en su lugar. En el mismo Evangelio recuerda Jesús á sus adversarios los pasajes del *Salmo*. (*Salm.* CXVIII, 22 y sig.): «La piedra que desecharon los edificadores, ha sido puesta como piedra angular; por el Señor ha sido hecho y es cosa maravillosa en nuestros ojos» (*Mat.*, XXI, 42). Por este motivo será tomado el reino de los judíos y será dado á otros. Pero ¿qué es este reino, sino la «casa de Dios» que los judíos erigieron en la Antigua Alianza y que Cristo renovó? En efecto, Cristo es el Sumo Sacerdote que preside la casa de Dios, es fiel al que tal lo hizo, como ya Moisés en toda su casa [1]. Cristo, como Hijo de Dios, está puesto sobre su casa, la cual casa somos nosotros (*Hebr.*, III, 6). David entró cuando tuvo hambre en la casa de Dios, el *tabernáculo* [2]. Dios mismo llama al *Templo* su casa [3], así como al pueblo israelita le llamó su pue-

(1) *Hebr.*, X, 21; III, 2. V. *Deut.*, XXVI, 15; *Bar.*, II, 16.
(2) *Mat.*, XII, 4; *Marc.*, II, 26; *Luc.*, VI, 4.
(3) *Salm.* LVI, 7; *Jer.*, VII, 11. V. *Mat.*, XXI, 13; *Marc.*, XI, 17; *Luc* XIX, 46; *Juan*, II, 16 y sig.

blo, su hijo. Dios había establecido su morada entre los israelitas, los demás son extranjeros, excluídos de la casa paterna. Pero ahora se ha derribado el muro de separación; todos, judíos y paganos, son conciudadanos de *un* reino *único*, forman *una sola* familia, *un* edificio vivo bien organizado.

Estos principios, aludidos en el *Antiguo Testamento* (Isaías, Zacarías, Salmos) y en las *palabras del Señor*, según el Evangelio de Mateo, los aplicó el *Apóstol* á un símbolo del edificio de la Iglesia realizado hasta en los detalles. El mismo, según la gracia que le fué concedida, puso los cimientos como sabio arquitecto, y construyó el edificio con metales nobles y mármoles (I *Cor.*, III, 10 y sigs.). Por consiguiente, los cristianos son el edificio de Dios. «Ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino que sois ciudadanos de los santos y domésticos de Dios, edificados sobre el fundamento de los Apóstoles y profetas en el mismo Jesucristo, que es la principal piedra angular, en el cual todo el edificio que se ha levantado crece para ser un templo en el Señor, en el que también vosotros sois edificados juntamente para morada de Dios en Espíritu» (*Efes.*, II, 19-22). Cada uno y todos juntos son, pues, templo de Dios que ha de considerarse santo. «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu de Dios mora en vosotros? Si alguno violare el templo de Dios, Dios lo destruirá. Porque el templo de Dios, que sois vosotros, es santo» (I *Cor.*, III, 16, 17). «¿Qué concierto hay entre el templo de Dios y los ídolos? Porque nosotros somos el templo del Dios vivo, como dice Dios: Yo moraré entre vosotros y andaré entre vosotros y seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (II *Cor.*, VI, 16). El Apóstol escribe al amado Timoteo para que sepa «como debe portarse en la casa de Dios, que es la Iglesia del Dios vivo, columna y sostén de la verdad» (I *Tim.*, III, 15). Porque es tiempo que empiece el juicio por la casa de Dios» (I *Ped.*, IV, 17).

Aquí encaja la magnífica descripción de San Pedro,

quien, repitiendo las ideas del Antiguo Testamento de la *casa de Dios*, con su sacerdocio y sus sacrificios, con la familia pontifical y el pueblo sacerdotal, describe así la dignidad y gracia del nuevo templo espiritual edificado sobre la piedra angular Cristo. «Acercándoos á él, que es la piedra viva, desechada por los hombres, pero escogida por Dios, y sobre ella vosotros mismos sed edificados, como piedras vivas, casa espiritual, sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales, agradables á Dios por Jesucristo. Porque en la Escritura está: Mirad, yo pongo en Sión la principal piedra angular, y el que creyere en ella no será confundido. Honra es, pues, á vosotros que creéis; mas á los incrédulos la piedra que los edificadores desecharon, ésta fué hecha la cabeza del ángulo y la piedra de tropiezo y de escándalo para los que tropiezan... Vosotros sois el linaje escogido, el sacerdocio real, gente santa, pueblo de adquisición» (I *Ped.*, 2, 4-10).

No es este aún el momento de decir en qué consiste el sacerdocio universal; basta indicar que los fieles constituían aquella comunidad elegida sobre la piedra angular Cristo, que un día había constituído la «propiedad de Jahvé,» un edificio vivo, que tiene y aun conserva por razón de su piedra angular la fuerza invencible de la luz maravillosa y de la virtud celestial. Mientras los fieles son edificados en esta casa, sirven, para decirlo otra vez con San Pablo, para la edificación de la Iglesia (I *Cor.*, XIV, 12), para la edificación del Cuerpo de Cristo (*Efes.*, IV, 12). Es evidente que también el individuo está consagrado como templo por el espíritu de Dios, y que la piedra viva, así como la piedra angular Cristo, no deben interpretarse mecánicamente; pero ¿se contradice realmente el «sentido sencillo y claro» de los Apóstoles [1] y del Señor, cuando á la manera de los «católicos y algunos protestantes» se transfieren al pueblo de Dios de la Nueva Alianza ciertas disposiciones y conceptos del Antiguo Testamento?

---

(1) Köstlin, *Wesen der Kirche*, 87; *Realenzykl.*, X, ³ 319 y sigs.

9. La semejanza del organismo. Cabeza y miembros.—La vida es propia del *organismo*, á diferencia del movimiento mecánico-químico de la materia. Las piedras vivas que están edificadas en la casa de Dios, obran cada una en su lugar, pero unidas entre sí y con la piedra angular. Esta consideración del lado más bien externo de la comunidad visible nos conduce del cuerpo de la Iglesia al cuerpo de Cristo, al cuerpo glorificado, con el cual los fieles espirituales forman una sola cosa. Esta unión exterior la expresaba ya la imagen de la *parra*. El Espíritu de Cristo es como el *alma de la Iglesia*, que infunde nueva vida á todos sus miembros (1). El Apóstol utiliza el símbolo del *cuerpo* y de la *cabeza* para hacer visible esta reciprocidad en la Iglesia, y para describir la unidad y la variedad, la gracia y la libertad en su misteriosa armonía, así en las Iglesias individuales como en toda la Iglesia. Es sabido que *Menenio Agrippa* se sirvió del símbolo del estómago y de los miembros para poner vivamente á la vista la dependencia y necesidad recíprocas de todos los miembros particulares del cuerpo, y para disuadir á la plebe del intento necio y temerario de la secesión, poniéndole ante los ojos la ruina que seguiría (2).

El símbolo que elige el Apóstol es semejante á éste, pero más noble, y tanto más elevado cuanto lo está la cabeza sobre el estómago y el espíritu sobre la materia. Además, se propone alcanzar con ello un fin religioso, á fin de demostrar la unidad del espíritu divino en las múltiples manifestaciones de la gracia de la Iglesia. «Porque así como el cuerpo es *uno* y tiene muchos miembros, y aun siendo muchos los miembros, son, no obstante esto, *un* solo cuerpo, así también Cristo. Porque en *un* mismo Espíritu hemos sido bautizados para ser *un* mismo cuerpo, judíos ó paganos, siervos ó libres, y todos hemos bebido en *un* solo Espíritu, como tampoco el cuerpo es un solo miem-

(1) Wilmers, *De eccl.*, 80 y sigs.
(2) T. Liv., 2, 32; Séneca, *De ira*, 31, 7; Betzinger, *Seneca-Album*, 204, 213.

bro, sino muchos... Pues vosotros sois cuerpo y miembros de Cristo, cada uno en su parte. Y á unos puso Dios en la Iglesia en primer lugar Apóstoles, en segundo profetas, en tercero doctores... ¿Son por ventura todos Apóstoles? ¿todos profetas? ¿todos doctores? (1)»

Cristo «es la cabeza del cuerpo de la Iglesia, que es principio, primogénito de los muertos, de modo que él tiene el primado en todas las cosas» (*Col.*, I, 18; III, 15). A él, al ensalzadísimo, lo puso el Padre «por cabeza sobre toda la Iglesia, la cual es su cuerpo y el cumplimiento de aquel que lo llena todo» (*Efes.*, I, 22 y sig.). Término *de este cuerpo* es el «hombre perfecto» (*Efes.*, II, 12), en el cual están enteramente desarrollados los miembros, cuando se han hecho partícipes de la plenitud de Cristo. Así como el cuerpo es al principio débil y pequeño, pero con la disposición para crecer y ser hombre, así también la Iglesia es todavía un pequeño organismo, pero está destinada, con la fuerza que posee en virtud de su cabeza, á desarrollarse sobre toda la duración del reino de Dios, y, á semejanza del individuo cristiano, á avanzar hasta la edad madura de la vida, en la cual Cristo, que cumple todas las cosas, prodiga toda la riqueza de sus dones. Verdaderamente, en el individuo, en la Iglesia particular y en la Iglesia universal, obra *un solo* Espíritu. Todos tratan de suplir, con sus propios sufrimientos, los sufrimientos de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia (*Col.*, I, 24. *Efes.*, IV, 13). ¿Es posible pintar de un modo más bello y con mayor viveza la unión del Hombre-Dios con el creyente y con la Iglesia y su mutua correlación interna? Verdad es que la cabeza está en el cielo, pero vive y obra también en la tierra en su cuerpo visible. En el cuerpo que se representa exteriormente y que vive en la tierra con una cabeza visible, está presente la cabeza invisible con su Espíritu y su gracia (*Mat.*, XXVIII, 20).

---

(1) I *Cor.*, XII, 12-31; *Rom.*, XII, 5; *Gál.*, III, 28. V. Hurter, *De Ecclesia corpore Christi mystico dissertatio; Opusc. S. Patr.*, XXVII, 1 y sigs.; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 37 y sigs.; Scheeben, *Dogmatik*, III, 142 y sigs.; *Die Mysterien des Christentums*, [2] 1898, 329 y sigs.; Lingens, *Die innere Schönheit des Christentums*, 80 y sigs., 109 y sigs.

10. La semejanza del matrimonio. Tipos en el Antiguo Testamento y en el Evangelio de Mateo. El Apocalipsis.—Pero San Pablo, conservando la misma especie de parangón, nos muestra bajo nueva luz la *unión de Cristo con su Iglesia* cuando emplea, para explicar la íntima comunión de amor, el *símbolo del matrimonio*. Para esto también podía encontrar un modelo en los Profetas del *Antiguo Testamento*. ¿Quién no ha notado, leyendo el *Antiguo Testamento*, y especialmente los Profetas, la frecuencia con que se usa el símbolo del matrimonio y del divorcio? La unión de Jahvé con su pueblo es una unión conyugal [(1)]. Jahvé es un dios celoso que venga la infidelidad del pueblo. En el *Cantar de los Cantares* se pinta la relación entre esposo y esposa con los colores del Oriente. El Nuevo Testamento no hace alusión á este libro; pero la teología cristiana, mediante la alegoría, vió pintada en él, desde los primeros tiempos, la íntima relación de Cristo con las almas de los fieles, y con la Iglesia (y con María). Esto es tanto más posible, cuanto el *Nuevo Testamento* representa también al Señor como esposo. «El que tiene la esposa—dice el Bautista,—es el esposo. El amigo del esposo, que está con él y le oye, se llena de gozo con la voz del esposo; este mi gozo es cumplido» (*Juan*, III, 29). Jesús contesta á los fariseos que se le quejan de que no ayunen sus discípulos: «¿Pueden estar tristes los hijos del esposo, mientras está con ellos el esposo? Días vendrán en que les será quitado el esposo, y entonces ayunarán» (*Mat.*, IX, 15). Jesús mismo es el esposo que viene en medio de la noche y admite en sus bodas á las vírgenes prudentes (XXV, 11 y sig.).

El autor del *Apocalipsis*, lleno del espíritu bíblico an-

(1) *Is.*, LIV, 5; LXII, 5; *Os.*, II, 18; *Salm.* XLIV; Scheeben, *Mysterien*, 333 y sigs.; Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, 1898, 1 y sigs.; Kralik, *Jesu Leben und Wirken*, 1904, 125 y sigs. Beer (*Theol. Lit. Ztg.*, 1899, col. 4) combate la derivación de este símbolo del lenguaje de los Profetas. Las expresiones esposo y bodas pertenecen al lenguaje simbólico postcanónico de la literatura judía apocalíptica. V. Weber, *Jüdische Theologie*, [2] 1897, 392.

tiguo, contempla extasiado esta *boda celestial.* «Alleluya, porque reinó el Señor nuestro Dios, el Todopoderoso. Gocémonos y alegrémonos, y démosle gloria; pues son venidas las bodas del Cordero, y su esposa está ataviada; y le fué dado que se cubra de finísimo lino resplandeciente, y este lino son las virtudes de los santos» (XIX, 7-8). Juan vió la nueva Jerusalén que descendía del cielo de parte de Dios, ataviada como una esposa para su esposo. «Ved ahí el tabernáculo de Dios con los hombres, y ellos serán su pueblo y Dios estará con ellos» (XXI, 2). Uno de los siete ángeles le dijo: «Ven, y te mostraré la esposa que tiene al Cordero por esposo. Y me llevó en espíritu á un monte grande y alto, y me mostró la ciudad santa, Jerusalén, que descendía del cielo, de la presencia de Dios, con la gloria de Dios» (XXI, 9-11). Aunque en esto se alude más que á otra cosa á la época final de la Iglesia, no obstante esto, se trata de la misma esposa que se eligió Jesús al principio de su ministerio público, la Iglesia de la Nueva Alianza, que él formó con los convertidos del judaísmo, y que, mediante los Apóstoles, embelleció entre los paganos llenándola de verdad y virtud. La unión total simbolizada por el matrimonio será cumplida en la Parusia.

11. Cómo se desarrolla en la Epístola á los Efesios. —San Pablo se valió de este principio fundamental de la alianza entre Dios y los hombres para poner en el corazón de los fieles tanto la importancia y obligación del *matrimonio como la dignidad y obligación de la Iglesia* para con su esposo. «Porque el marido es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza de la Iglesia, de la que él es Salvador como de su cuerpo. Y así como la Iglesia está sometida á Cristo, así lo están las mujeres á sus maridos en todo. Vosotros, maridos, amad á vuestras mujeres, como Cristo amó á la Iglesia y se entregó á sí mismo por ella, para santificarla, purificándola por el bautismo, por la palabra de vida, para presentársela Iglesia gloriosa sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que sea santa y sin mancilla. Así deben amar los maridos á sus mujeres, como á sus

propios cuerpos... Porque nadie aborreció jamás su propia carne, antes la mantiene y abriga, como Cristo á la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. Por eso dejará el hombre á su padre y á su madre y se unirá á su mujer, y serán los dos en una carne. Este sacramento es grande, mas yo lo digo en Cristo y en la Iglesia» (*Efes.*, V, 23 31).

De lo contrario ¿cómo podría explicarse la palabra «sacramento?» Es indudable que, según el texto griego, la unión del hombre con la mujer, como fué dispuesta por el Creador en el paraíso, es el símbolo de la íntima *unión viva de Cristo con su esposa la Iglesia.* Entonces ya se propuso el Creador, con esta unión, figurar el fundamento de la unión de los hombres con Dios, el fundamento de la Iglesia. Según Tertuliano, la idea divina de Cristo y su casamiento con la Iglesia, era el símbolo y el ideal de la formación de Adán y Eva. El falso Clemente retrotrae la Iglesia espiritual á la creación de los hombres. Dice que el hombre es Cristo, y la mujer la Iglesia. También la Biblia y los Apóstoles dicen que la Iglesia no existe sólo desde este tiempo, sino creada desde el principio, antes que el sol y la luna [1].

En el misterio fundamental de la Encarnación se ejecutó esta unión de una manera real. Pero al unirse el Hombre-Dios con la Iglesia, al adornarla como su cuerpo, al purificarla y santificarla, continúa de modo misterioso la obra de la Encarnación, la unión del hombre con Dios. Puesto que no asumió la naturaleza humana individual, sino la naturaleza humana común, casi como un *compendium totius generis humani*, así, de manera muy especial, unió á sí el cuerpo de la Iglesia en cuanto unión de todos

(1) Ps.-Clem., *II ep. ad Cor.*, 14; Scheeben, *Dogmatik*, III, 376 y sigs.; Franzelin, *De eccl.*, 8 y sigs.; Schanz, *Der Begriff der Kirche*, «*Theol. Quartalschr.*, 1893, 563 y sigs.; *Die Kirche und die Sakramente*, ibid., 1891, 21 y sigs.; *Der sakramentale Charakter der Eve*, ibid., 1890, 17 y sigs.; Schäzler, *Die Wirksamkeit der Sakramente*, 1860, 103 y sigs.; Grabmann, *Die Lehre des hl. Tomas*, 201 y sigs.; Lingems, *Die innere Schönheit des Christentums*, 109 y sigs.

los fieles. La grandiosidad con que concibe el Apóstol la importancia de la Encarnación en el tiempo y en el espacio para el género humano, la muestra el exordio de la misma Epístola: «Así como nos eligió él antes del establecimiento del mundo, para que fuésemos santos y sin mancilla delante de él en amor, el que nos predestinó para adoptarnos en hijos por Jesucristo en sí mismo, según el propósito de su voluntad» (I, 4-5). «Para restaurar en Cristo todas las cosas en la dispensación del cumplimiento de los tiempos, así las que hay en el cielo como en la tierra, en él mismo» (I, 10).

12. La Iglesia es la mediadora en la obra de la redención.—¿Es esta magnífica idea, esta profunda interpretación de la *Iglesia como mediadora de la obra de redención* para toda la humanidad, quizás sólo una reflexión del Apóstol, ó solamente de un escritor que escribió bajo la influencia de la conciencia católica? Muchas veces trataron de hallar en esto los críticos un estadio bastante posterior, pero todo el peso de su argumentación depende de su concepción subjetiva de la era apostólica y postapostólica. Las *Epístolas escritas durante el cautiverio* están escritas sin duda con más reflexión y se tienen por más generales y reposadas; pero se muestran como conclusiones exactas de lo que concreta y vivamente se enseñó en las *Epístolas anteriores*. En parte alguna se encontrarán ideas ó disposiciones nuevas, en todas partes se muestran los principios que rigen toda la urdimbre de las Epístolas anteriores.

No ocurre otra cosa en lo que respecta á la *teoría de la Iglesia*. El Apóstol comprende su misión de la misma manera que el paraninfo de Juan. El recibió de Dios el encargo de preparar al esposo una esposa en medio del mundo pagano enteramente depravado, la cual, pura y sin mancilla, fuera digna de esta elevada unión. «Porque os celo con celo de Dios, para presentaros como virgen pura al esposo, Cristo» (II *Cor.*, XI, 2). En tanto los fieles, uniéndose con el Hombre-Dios, alcanzan aquel fin subli-

me que el Creador prefijó á todo el linaje, y que tan suspirado fué por los piadosos de la Antigua Alianza. Dios se hizo hombre para hacer á los hombres partícipes de la naturaleza divina y unirse de ese modo á la humanidad como á su esposa la Iglesia. «Porque todas las cosas son vuestras, y vosotros sois de Cristo y Cristo es de Dios» (I *Cor.*, III, 22, 23). La conclusión se obtendrá al fin de los tiempos, cuando Cristo devuelva todas las cosas al Padre. Entonces se celebrará la gran boda, para que la esposa de Cristo, la consorte elegida del Señor, participe como su propio cuerpo de la gloria eterna. Porque los cristianos habrán llegado «al monte Sión y á la ciudad del Dios vivo, á la Jerusalén celestial, y á la compañía de miriadas de ángeles, y á la Iglesia de los primogénitos que están alistados en los cielos, y á Dios, el juez de todos, y á los espíritus de los justos consumados, y á Jesús mediador de la Nueva Alianza, y á la aspersión de la sangre que habla mejor que la de Abel» (*Hebr.*, XII, 22-24).

Todos estos *símbolos* superan á toda descripción retórica y á todo adorno poético. Son *analogías* tan bella como profunda y seriamente descritas, analogías que tienen por suposición todo el ser del Cristianismo. Entre Cristo y su Iglesia existe la misma relación que entre el principio vital y el cuerpo ó el organismo animado por él; sólo que esta relación no es de naturaleza material, sino espiritual. Cristo es activo personalmente en su Iglesia, como la cabeza y principio fundamental en su cuerpo. Por eso la Iglesia recibe en Cristo una verdadera unidad espiritual, como el organismo se hace un todo material por el activo principio vital.

Cómo hayan de entenderse los *conceptos universales*, es indiferente para el creyente, cuando sabe que el Hombre-Dios es centro de todo el Cristianismo. ¿No nació realmente el Hombre-Dios? ¿No enseñó en Palestina y obró milagros? ¿No murió en la Cruz y resucitó de muerte? Así como no puede dudarse de la realidad de su naturaleza humana, tampoco es posible dudar de que su esposa la Igle-

sia es la unión visible de los hombres llamados á ser consortes de la naturaleza divina. Y de la misma manera que la naturaleza humana se une íntimamente en la unidad de persona con la naturaleza divina, así la Iglesia es asida, compenetrada, renovada y santificada por la virtud divina de su esposo. Lo interior y lo exterior, lo visible y lo invisible no pueden escindirse, como en el organismo vivo no se separa el alma del cuerpo, ni en Cristo la naturaleza humana de la divina. Es absolutamente extraño al Nuevo Testamento el trazar un esquema según las categorías lógicas, para poner un límite de separación entre teoría y práctica, entre verdad y vida, entre interior y exterior. Cristo dijo á Saulo: «¿Por qué me persigues?» *(Hechos*, IX, 4), cuando éste perseguía á la Iglesia. Según esto, los Padres refirieron á la Iglesia las palabras en la Cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado?» *(Mat.*, XXVII, 40).

III. *La Iglesia como institución de la salvación*

13. La descripción de la vida religiosa en la Iglesia apostólica. La partición del pan y la oración. La «Cena del Señor». Jesús es el nuevo Cordero pascual. —La narración de la *vida religiosa* en los Hechos de los Apóstoles y en las Epístolas nos confirma el *doble carácter* de la Iglesia apostólica. Cierto es que los Apóstoles y los fieles mantuvieron todavía en Jerusalén cierta relación con el Templo. Subían al Templo para hacer oración, observaban las leyes ceremoniales, la ley de la circuncisión y celebraban las fiestas. Porque el plazo último puesto por el Señor al judaísmo, no había terminado aún. Ellos no debían soltar todos los lazos que, por haber nacido en el viejo Israel, ligaban el nuevo Israel con el judaísmo. Sin embargo de ello, empezaban ya los síntomas de la nueva vida, de la liturgia cristiana. Todos los fieles que habían sido hechos discípulos de Cristo por el bautismo y agregados á la nueva comunidad, sentíanse ciudadanos de un

reino nuevo. «Y ellos perseveraban en la doctrina de los Apóstoles y en la comunidad» (*Hechos*, II, 42). Cuando el Apóstol Pablo llegó á Jerusalén, las «columnas», cuando ellos hubieron reconocido la gracia que le había sido prestada, le dieron el «derecho de la comunión», es decir, reconocieron la fe común, el apostolado común y el amor común. Todos los fieles, Apóstoles y discípulos, formaban *una sola* comunidad en Cristo.

Pero los Hechos de los Apóstoles mencionan además la *partición del pan* y las *oraciones*. Ambas cosas suponen una *congregración* en un *lugar determinado*. Tal congregación está ya expresada en *Hechos*, I, 13; II, 1; IV, 31. Pedro, después de su liberación, desde la cárcel dirigió sus pasos á casa de María, madre de Juan, que fué llamado Marcos, donde se reunían muchos y oraban (XII, 12). Si bien aquí se trata de un caso de necesidad, el hecho en sí demuestra, no obstante esto, que Pedro conocía la necesidad de las reuniones. Esto está conforme también con los datos de las Epístolas sobre congregaciones (Iglesias) en casas particulares. Precisamente la celebración de los sagrados misterios se indica como objeto de la congregación (I *Cor.*, XI, 18; XIV, 19, 34, 35). Lo mismo demuestra la observación: «Y diariamente perseveraban unidos en el templo y partiendo el pan por las casas, tomaban la comida con alegría y sencillez de corazón» (*Hechos*, II, 46). Porque es muy natural pensar en un culto en común en el templo, y en casa en un culto privado. Es seguro que Lucas en V, 42, no quiere decir que ellos diariamente en el templo y en casa cada uno de por sí, no cesaban de «enseñar y de predicar á Cristo Jesús», pero tal aproximación supone la comunidad de los fieles en ambos casos. La comunidad primitiva pudo aparecer como una secta judía creyente en el Mesías [1]; pero era realmente una nueva asociación cristiana.

La *fracción del pan* no era una comida ordinaria, sino

(1) E. v. Dobschütz, *Probleme des apostol. Zeitalters*, 23 y sigs.

el *banquete divino* instituído por el Señor. En los Evangelios encontramos una sola vez esta frase, que recuerda la institución de la Sagrada Eucaristía. Los discípulos reconocieron al Señor en Emaús en la fracción del pan (*Luc.*, XXIV, 30, 35). Es dudoso que en este pasaje se trate de una comida ordinaria ó de la celebración de la Eucaristía; pero como quiera que sea, la frase de los Hechos de los Apóstoles no puede designar una comida ordinaria. Pues ¿para qué fin se pondría entonces tan claramente en relación con la doctrina y la oración? Pero los Hechos de los Apóstoles refieren también que Pablo tuvo una disputa cuando los hermanos de Troade se reunieron para partir el pan (XX, 7). Y también sabemos por la primera Epístola á los Corintios que esto debe entenderse de la Eucaristía. «El cáliz de bendición que nosotros bendecimos, ¿no es la comunión de la sangre de Cristo?, y el pan que partimos, ¿no es la participación del cuerpo del Señor?» (X, 16). Porque *un* pan, un cuerpo somos muchos; todos los que participamos de *un* mismo pan.

En el capítulo siguiente habla el Apóstol de la *Cena del Señor* que los fieles gustaban en sus reuniones. Ahora bien, si con la mayoría de los exégetas queremos ver en *Hebr.*, XIII, 10, una alusión al *sacrificio* sagrado, más clara aparecerá aún la comunión en Cristo. «Porque tenemos un altar, del cual no tienen facultad de comer los que sirven al tabernáculo.» Estos banquetes eran, pues, únicamente la continuación de aquellas comidas en que habían sido comensales del Señor. El convite mismo es un acto religioso. «Es un *sacrificio de gracias*, un símbolo y una demostración del reino de Dios que moraba en ellos, el cual domina y transforma toda la vida natural y social [1];» pero la comparación con los sacrificios paganos, hecha en la primera Epístola á los Corintios, y con el sacrificio judío en la Antigua Alianza, demuestra además que no se trataba simplemente de una mesa ordinaria provista de una con-

(1) Weizsäcker, *Apost. Zeitalter*, 44.

sagración religiosa, ni de un acto común religioso, sino que era una *acción de gracias* verdadera, según la orden de Melquisedec, un sacrificio puro ofrecido á Dios en toda la tierra.

El Señor mismo había dado á esta «Cena del Señor» el carácter de *comunión externa é interna* con él. La última noche, recordando el *Cordero pascual* de los judíos como propio sacrificio de la Alianza que, con su *comunión*, constituía la base de las ofrendas bíblicas antiguas, se representó á sí mismo como nuevo Cordero pascual y designó su sacrificio como fundamento del sacrificio del Nuevo Testamento para recuerdo y comunión. «Así como el cordero pascual era una fiesta de vida y de salvación del pueblo, un banquete, en el cual el pueblo representaba y justificaba su amistad con Dios y se regocijaba en ella, así este convite pascual llegará á ser la ofrenda del Nuevo Testamento, en la cual los creyentes, admitidos por el gozo de su cuerpo en la comunión substancial de la gran víctima, recibirán siempre el perdón de los pecados, serán santificados y purificados siempre, y agregados siempre como miembros al cuerpo cuya cabeza es Cristo, y podrán ofrecerse á sí mismos como sacrificios al Dios propiciatorio [1].» El alimento común del pan venido del cielo había de fortalecer los vínculos de la comunidad y de la verdad entre los fieles en oposición á la Sinagoga, y mantener y animar la unión espiritual interior con la cabeza de la Iglesia y la unión viva de los miembros de la comunidad. En esta continuación y repetición incruenta del sacrificio de la Cruz y del convite del amor, sigue obrando la Encarnación como unión de lo divino y lo humano en el cuerpo de Cristo. En ella se muestra especialmente que la *Iglesia es la realización de la obra del Hombre-Dios*, que tiene por objeto la incorporación de todo el género humano en el cuerpo de Cristo. El fin religioso se realizó por signos y medios externos.

(1) Döllinger, *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, 1860, 38; Scheeben, *Mysterien*, 479 y sigs.

14. La dirección visible de la Iglesia por el Espíritu Santo. La comunicación del Espíritu mediante la ordenación.—Esta comunión de la Iglesia, á la vez externa é interna, disfrutaba también de la *dirección visible del Espíritu Santo.* El Señor había prometido un día á sus discípulos que no debían temer lo que habían de hablar delante del juicio, porque les sería inspirado el Espíritu Santo. Y el Paráclito prometido descendió á los Apóstoles y creyentes en medio de grandes señales. Su primer fruto fueron los tres mil creyentes que se bautizaron. Pero repetidamente experimentaban los fieles que, en actos importantes de la comunidad eclesiástica y en situaciones difíciles de la congregación, no sólo asistía el Espíritu Santo interiormente á su Iglesia, sino que manifestaba exteriormente su presencia para consolar y fortalecer. «Y cuando oraban, tembló el lugar en donde estaban congregados, y hablaban la palabra de Dios con firmeza» (*Hechos*, IV, 31). Ananías y Safira mintieron al Espíritu Santo y tentaron al Espíritu del Señor (V, 3, 9). Los diáconos se describen como hombres llenos de fe y del Espíritu Santo (VI, 5). Esteban estaba lleno del Espíritu Santo y mirando al cielo, vió la gloria de Dios (VII, 55). Los Apóstoles oraban por los que habían sido bautizados por el diácano Felipe, para que recibiesen el Espíritu Santo (VIII, 15). Ponían las manos sobre ellos, y recibían el Espíritu Santo. Y habiendo visto Simón que por la imposición de las manos recibían el Espíritu Santo, les ofreció dinero para comprar esta potestad. Cuando Pedro hablaba en casa de Cornelio, «descendió el Espíritu Santo sobre todos los que oían su palabra. Y los fieles que eran de la circuncisión y habían venido con Pedro, se espantaron de que la gracia del Espíritu Santo se difundiese sobre los gentiles. Porque los oían hablar en lenguas y decir grandes cosas de Dios» (X, 44 46).

Cómo estaba unida con la «Iglesia» la mediación del Espíritu, lo demuestra la *ordenación de la comunidad antioqueña.* En ella había profetas y doctores. «Y estando

rindiendo culto al Señor y ayunando, les habló el Espíritu Santo: Separadme á Bernabé y á Saulo para la obra á que los he destinado. Entonces ayunaron, oraron y les impusieron las manos y los enviaron» (XIII, 1 3). Si, pues, los Apóstoles y presbíteros en el Concilio de Jerusalén escriben: «Porque ha parecido al Espíritu Santo y á nosotros» (XV, 28), no sólo quieren poner de relieve en general el efecto del Espíritu Santo en los fieles con una expresión enérgica, sino dar á entender que la Iglesia estaba bajo la dirección especial del Espíritu Santo. San Pablo fué prevenido en su viaje de misión por inspiraciones de este Espíritu [1] y en las Epístolas pastorales dió amplias explicaciones sobre los dones de la gracia.

Ninguno de los Apóstoles conoció mejor que él los *carismas difundidos entre los gentiles*, es decir, entre los convertidos del paganismo, y aun tuvo que alzar la voz contra los que rogaban excesivamente, amonestando que ante todas cosas se mantuviese puro el templo interior del Espíritu Santo. Describe todos estos abundantes efectos internos y manifestaciones externas del Espíritu Santo, para aplicar á la organización de la Iglesia aquel símbolo del organismo que ya Aristóteles había aplicado á su sistema político. Pintó á lo vivo el *organismo armónico de la Iglesia*, describiendo vivamente la conexión de los signos exteriores con la gracia interior, de los creyentes entre sí y con Dios y el Señor como una gran familia de Dios. «Diferentes son las gracias, mas uno mismo es el Espíritu; distintos son los misterios, mas uno mismo es el Señor; diversos son los efectos, pero uno mismo es el Dios que obra en todas las cosas» (I *Cor.*, XII, 4 6). «*Un* cuerpo y *un* Espíritu como fuisteis llamados en *una* esperanza de vuestra vocación. *Un* Señor, *una* fe, *un* bautismo, *un* Dios y Padre de todos, que es sobre todos y por todas las cosas y en todos nosotros. Mas á cada uno de nosotros ha sido dada la gracia según la medida de la donación de Cristo»

(1) *Hechos*, XVI, 6 y sigs.; XXI, 1.

(*Efés.*, IV, 4 7). Mas para que no se menospreciaran los dones especiales sobre los generales y no se desconocieran, por excesivo concepto de la dignidad de los fieles, los ministerios para el gobierno de la casa de Dios que se apoyan en dones especiales de gracia, añade el Apóstol: «Y él (Cristo) dió á unos como Apóstoles, á otros como Profetas, á otros como Evangelistas y á otros como pastores y doctores, para la consumación de los santos en la obra del ministerio, para edificar el cuerpo de Cristo.»

15. La organización exterior era necesaria para la consistencia de la Iglesia. Las colectas para los pobres de Jerusalén.—Esta *organización exterior, fundada por el Espíritu Santo,* se ha demostrado también que era necesaria para que la Iglesia, una, santa y universal pudiera sostenerse en frente al judaísmo y al paganismo. ¿Cómo hubiera podido regirse la obra del Apóstol, si no hubiera mantenido y establecido la conexión de las comunidades fundadas por él entre sí y con la primitiva Iglesia? ¡Con qué rapidez habría caído, entre la burla de los paganos, una comunidad sola é inexperta! Repetidamente invoca el Apóstol en apoyo de sus instituciones el precepto del Señor, así como también el Espíritu con el cual estaba gratificado. ¿Qué podía recomendar mejor para sus instituciones que el ejemplo de la organización de las otras iglesias y de los demás fieles? Pablo quería que las mismas reglas sirvieran para las nuevas Iglesias, y que hubiese común acuerdo así en el culto, como en la fe y en los sacramentos y en toda la vida religiosa. Ruega por sus Iglesias, pide su intercesión é invita á la oración común y á la protección mutua. Esta última la funda en el nuevo mandamiento del amor fraternal y del prójimo (I *Cor.*, cap. XIII), y halló hermosa expresión en la *comunidad de bienes* temporales, en Jerusalén. Aunque la organización no era perfecta, como se ve por la institución de los diácanos, no obstante esto, en aquel mundo de egoísmo era ella un fruto asombroso del nuevo espíritu, del Espíritu Santo.

Como los *paganos* habían recibido desde Jerusalén el

don espiritual del Evangelio, así debían conservar siempre memoria de su *conjunción con la primitiva Iglesia* de Jerusalén, mandando á los pobres una ofrenda temporal como tributo de gratitud. San Pablo refiere que cuando en Jerusalén se repartieron el campo de la predicación, no se le hizo otro encargo sino que se acordara de los pobres, recomendación que fué solícitamente observada (*Gál.*, II, 10). ¿Y no mueve á ternura el ver cómo el Apóstol, infatigable en el servicio de Dios, que ganaba su propio sustento con el trabajo manual, exhortaba calurosamente á los neófitos á no olvidar á los «santos?», y cómo los pobres cristiano-paganos—porque, ¡qué pocos ricos se convertían!—cada domingo ofrecían su óbolo para que el Apóstol llevara toda la colecta á Jerusalén? [1] Un solo *hecho análogo*, indudablemente interesante, podemos recordar respecto á esto. Sabemos por Josefo que los judíos de la Diáspora llevaban ó enviaban á Jerusalén anualmente sus ricos presentes al Templo, para atestiguar de aquella manera su adoración á Jahvé y su pertenencia al pueblo escogido. Este estatuto exterior fué sustituído en el reino del Espíritu Santo por una obligación moral; pero como quiera que sea, demostraba que una comunidad espiritual, que debía existir en el mundo, no puede realizarse sin vínculos externos. El Apóstol mismo había de comprender mejor esta necesidad merced á sus *frecuentes viajes á Jerusalén.* Y cuando en la Epístola á los Gálatas pone de relieve su relación con Cefas, quiere significar en qué parte se había de buscar en lo futuro el punto de unión, la comunidad central para las comunidades particulares diseminadas por toda la tierra. Su Epístola á los Romanos da testimonio elocuente de esto.

La idea de una Iglesia invisible es contraria á la doctrina de la Sagrada Escritura, en la cual se presupone sobre todo la Iglesia visible. La elección y organización de los Apóstoles, como la institución de los instrumentos vi-

(1) *Hechos*, XI, 28 y sigs.; I *Cor.*, XVI, 1-3; II *Cor.*, VIII, 16 y sigs.; IX, 1; *Rom.*, XV, 25, 26.

sibles, los preceptos de los Apóstoles sobre el trato con los no cristianos y con los pecadores, así como sus disposiciones positivas, demuestran que el alma ó el espíritu de la Iglesia nunca existe sin el cuerpo de ella [1].

IV. *Definición de la Iglesia*

16. Definición de la Iglesia. Definiciones de algunos teólogos.—Resumiendo estas ideas generales, podemos deducir la siguiente definición de la Iglesia: *La Iglesia es la congregación visible de los fieles establecida por Cristo sobre la piedra Pedro, y sobre el fundamento de los Apóstoles y de los Profetas, los cuales, mediante la regeneración por el bautismo, se unen en un solo cuerpo con su cabeza Cristo, profesan la misma fe y usan los mismos sacramentos, observan las mismas leyes y preceptos para constituir el reino de Dios y alcanzar la vida eterna.* Esta definición se comprenderá mejor cuando hayamos examinado sus elementos en el desarrollo de la doctrina eclesiástica. Después de cuanto hemos dicho del reino de Dios, no será necesario advertir que la pérdida de la gracia de la regeneración no significa la pérdida de la pertenencia á la Iglesia visible, y que el ser ciudadano de la Iglesia no asegura indefectiblemente la adquisición de la vida eterna.

Contribuirá á la mayor claridad la adición de algunas definiciones de insignes teólogos. Es verdad que los Padres insistieron mucho desde el principio sobre la comunidad celestial de los elegidos y de los fieles; pero no pudieron cerrar los ojos ante los vicios y pecados de los individuos, ni excluir la organización ya constituída en la Escritura. Desde el siglo II empieza á manifestarse en todas partes la Iglesia católica como sociedad. No es cierto que su carácter jerárquico aparezca por primera vez en

(1) Agust., *Serm.*, 267, 4: *Quod est anima corpori hominis hoc est Spiritus S. corporis Christi, quod est ecclesia: hoc agit Spiritus s. in tota ecclesia, quod agit anima in omnibus membris unius corporis: Serm.*, 268, 2.

Tertuliano, Calixto y Cipriano; pues ya en las cartas de San Ignacio está delineado el sistema episcopal. Ya Orígenes extiende la mirada á la grande Iglesia que abarca el imperio romano, es decir, el mundo. Crisóstomo, Cirilo de Alejandría y otros definen la Iglesia como congregación de los fieles. Epifanio da la definición más completa, que comprende á la vez el lado ideal y el real, diciendo que la «santa Iglesia católica» resulta de todos los cristianos de todos los tiempos. San Agustín hizo resaltar más que San Cipriano el principio interior del espíritu cristiano. Mientras que, según San Cipriano, la Iglesia está compuesta del obispo, del clero y de todos los fieles, según San Agustín (1) es el género humano reunida en el Hombre-Dios; mas también según su concepto, la Iglesia empírica, en cuanto comunidad exterior, es la mediadora de la salvación.

La Edad Media parte del principio de San Agustín que identifica el reino de Dios con la Iglesia. Nadie dudaba entonces del origen y consistencia divina de la Iglesia visible y de la jerarquía; por tanto, no se hicieron otras investigaciones. Los griegos no perfeccionaron el dogma de la Iglesia hasta que intentaron la unión, estableciendo un concepto semejante al occidental. Según Hugo de San Víctor, la Iglesia es la congregación de todos los fieles cristianos, el *único* cuerpo de Cristo, cuya cabeza es él mismo, y cuyo principio vivificante y luminoso es el Espíritu Santo. Los *escolásticos* consideran con Santo Tomás *la Iglesia visible* en la tierra *(Ecclesia nihil est aliud quam aggregatio fidelium)* como un reflejo de la Iglesia triunfante del cielo. Así como ésta tiene por cabeza el Hombre-Dios glorificado, aquélla tiene la suya en el Vicario visible de Cristo en la tierra. La *Iglesia invisible* es la congregación de los hijos de Dios unidos por la fe y por el amor con Cristo, su cabeza. Esta no es la idea de la

(1) *C. liter. Petil.*, 2, 58; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 33 y sigs.; Reuter, *Augustinische Studien*, 258 y sigs.; Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus*, 1903, 340 y sigs.; Rösgen, *Die Geschichte der Lehre vom Heil Geist*, 1899, 97, 123.

Iglesia, sino la preparación para la Jerusalén celestial que ha de realizarse en la Iglesia visible, y que es la causa final y ejemplar de toda la Iglesia (1). La *Iglesia* no se ha definido á sí misma ni en el *Tridentino* ni en el *Vaticano*. Sólo en el *Catecismo romano* se encuentra una proposición sobre ella según los principios de Santo Tomás, la cual expresa los puntos capitales del concepto: «La Iglesia militante es la congregación de todos los fieles que viven aún en la tierra.» «En la Iglesia militante hay dos clases de hombres, buenos y malos; los malos participan de los mismos sacramentos y profesan la misma fe que los buenos, pero se distinguen en la vida y en las costumbres. Son llamados buenos en la Iglesia los que están unidos entre sí, no sólo por la confesión de la fe y por la comunión de los sacramentos, sino por el espíritu de la gracia y por el lazo de la caridad (2).» A esto se refiere también el *Vaticano* cuando empieza la constitución sobre la Iglesia con las palabras: «El pastor eterno y obispo de nuestras almas, para hacer incesante la obra salvadora de la redención, acordó edificar la santa Iglesia, en la cual, como en la casa del Dios vivo, pudieran juntarse todos los fieles por los vínculos de una misma fe y caridad.» El esquema de la Iglesia no llegó á discutirse; partía de la Iglesia en cuanto es cuerpo místico de Cristo.

En las *polémicas protestantes* se consideraban especialmente dos definiciones, una antigua y otra nueva, porque una de ellas hacía prevalecer el elemento externo, y el

(1) Tom., *Opusc.*, 19 (18), Buenaventura, *Serm. 1 in Hexaem. in princ.* V. *Breviloquium ed. A. M. a Vicetia*, 1881, 423, 573; Schmitt, *Confutatio Lutheranismi Danici anno 1530 conscripta a Nic. Stageyer seu Herborneo*, 1902, 45 97; *Science cath.*, 1899, 193, 577; Schwane, *Dogmengeschichte*, III, 495 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, III, 393 y sigs., 401 y sigs.; Seeberg, *Die Kirche*, I, 59 y sigs.; Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche*, 81 y sigs., 161, 213, 223 y sigs.; Scheeben-Atzberger, *Dogm.*, IV, 292 y sigs.; Commer, *Die Kirche*, 77 y sigs. Acerca la Iglesia griega, v. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Konfessionkunde*, I, 1892, 132; sobre eso, *Theol. Lit. Ztg.*, 1892, n. 3, col. 78.

(2) *Cat. Rom.*, I, 10, 2, 5-9; Tom., I, 147 (148); *S. th.*, 3, 98, a. 4 ad 2; *Coll. Lac.*, VII, 567 y sigs.; León XIII, *Satis cognitum.*, 29 Junio 1896; Schneider, *Die fundamentale Glaubenslehre*, 1903, 28 y sigs.

interno la otra. Una es de Belarmino, la otra de Möhler. La primera define: «Nuestra opinión es que la única y verdadera Iglesia es una sociedad de hombres unidos por la misma confesión de la fe cristiana y la participación de los mismos sacramentos, bajo la dirección de legítimos pastores y especialmente de un Vicario de Cristo en la tierra. (1)» Esta definición fué tachada por los protestantes de nueva y defectuosa; pero hay que tener presente que los teólogos anteriores al Tridentino, que presuponían como recibido el concepto empírico-jurídico, podían poner de relieve la parte religioso-moral y dar una definición más lata, mientras los teólogos posteriores, por causa de las controversias, entienden de ordinario por Iglesia la Iglesia terrenal precisamente en la forma determinada por Cristo (2). La época moderna ha dado ocasión á insistir más sobre el otro elemento. Que esto no lo olvidó Belarmino, lo prueba su nuevo tratado, en el cual distingue entre alma y cuerpo en la Iglesia; toda su disquisición muestra un conocimiento excelente de la cuestión histórica y confesional. Möhler (3) da esta definición general: «Con el nombre de Iglesia en la tierra entienden los católicos la congregación visible de todos los fieles instituída por Cristo, en la cual, mediante un Apostolado perenne, fundado por él, se prosigue hasta el fin del mundo lo que Cristo hizo durante su vida terrenal para la expiación y santificación de la especie humana, y todos las pueblos son reconducidos á Dios en el transcurso de los tiempos.» Möhler encuentra el su-

---

(1) *De eccl. mil.*, 2-3 (*De controv.*, II, 3-2). V. Schmidt, *Handbuch der Symbolik*, 1890, 110. Véanse en Schwane, *l. c.*, IV, 288 y sigs., otras definiciones posteriores al Tridentino.

(2) Scheeben-Atzberger, *Dogm.*, IV, 293.

(3) *Symbolik*, 300, 331 y sigs. V. *Einheit in der Kirche oder das Prinzip der Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhund.*, 1825, 196 y sigs.; Lingens, *Die innere Schönheit des Christentums*, 92 y sigs., 109 y sigs.; Tanner, *Ueber das cathol. Traditionsprinzip und das protestantische Schriftprinzip*, 1862, 533 y sigs.; Redner, *Das Prinzip des Protestantismus der Gegensatz des Katholizismus*, 1897, 19; Thalhofer, *Handbuch des kathol. Liturgik*, I, 2 1894, 11; Schwane, *l. c.*, II, 821 y sigs.; Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Jesu*, I, 1845, 944, 949 y sigs.

premo motivo de la visibilidad de la Iglesia, con los Padres y los escolásticos, en la encarnación del Verbo divino. La Iglesia visible es el Hijo de Dios, que aparece incesantemente entre los hombres en forma humana, siempre renovado, siempre rejuvenecido, la encarnación permanente de Cristo. La Iglesia es el gran sacramento, la continuación del sacramento de la Encarnación, la mediadora de todas las gracias sacramentales. Thalhofer le sigue al definir así la Iglesia católica: «Cristo que perdura y aparece en el curso de los siglos, en el tiempo y en el espacio, como Hombre central.»

17. Definiciones acatólicas.—Las *definiciones acatólicas* de la Iglesia concuerdan todas en olvidar más ó menos el elemento de la visibilidad, y, por tanto, en hacer imposible una Iglesia en la tierra con una organización externa. Por lo común, la Iglesia invisible se limita á aquellos que son miembros vivos del cuerpo invisible de Cristo, ó por lo menos que no han naufragado en la fe. Estos últimos fueron excluídos por los *donatistas* de su congregación de los *santos*, mientras toleraban á los demás pecadores. San Agustín les decía que lógicamente debían renunciar á toda Iglesia, porque no hay hombre sin pecado. Los *novatianos (catarinos)*, los *petrobrusianos* y otros admitían como Iglesia, esto es, como Iglesia invisible, solamente la sociedad de los santos (*coetus sanctorum)*. Los *pelagianos* definían de manera más universal la Iglesia como la reunión de los perfectos, de los inocentes, pero les fué necesario admitir, aunque con repugnancia, la imposibilidad de tal unión entre hombres sin sacramentos. Wiclef, Hus y Calvino limitaron la calidad de miembros de la Iglesia á los *predestinados.* Los primeros representaron primeramente la Iglesia invisible *(in Ecclesia* y *de Ecclesia)* según el concepto abstracto, y con ello redujeron á nada la Iglesia como institución salvadora; Calvino toleró también á los malos en la Iglesia visible. El concepto moral ó espiritual propendía siempre á tomar forma jurídica.

Lutero enseña una Iglesia invisible que vive en espíritu en un lugar al cual nadie puede llegar. «Creo que hay una Iglesia santa en la tierra, y ésta no sólo está sometida al Papa, sino en todo el mundo, extendida corporalmente por todas partes, entre turcos, persas y tártaros, pero reunida espiritualmente bajo *una* cabeza que es Jesucristo.» No obstante esto, la misma Iglesia es visible é invisible: visible en la palabra y en los sacramentos, é invisible en los efectos de estos medios de gracia. «Que hay una santa Iglesia cristiana, es artículo de nuestro credo; así, pues, con la fe debe ser comprendida y no con los ojos; pues Dios la esconde y oculta ahora milagrosamente con pecados, discordias, errores, flaquezas, escándalos, homicidios, etc.» *La confesión de Ausburgo* dice: «La Iglesia es la congregación de los santos, en la cual se enseña debidamente el Evangelio y se administran cumplidamente los sacramentos.» La *Apología* observa á esto: «La Iglesia no es solamente un conjunto de cosas y ritos externos, como otros organismos, sino esencialmente una efusión de fe y del Espíritu Santo en los corazones, la cual, sin embargo de ello, tiene caracteres externos para que pueda ser conocida, esto es, la doctrina pura del Evangelio y la administración de los sacramentos conforme al Evangelio de Cristo.» En los *artículos de Esmalkalda* se dice: «Porque, gracias á Dios, un niño de siete años sabe hoy lo que es la Iglesia, es decir, los fieles, los santos, las ovejas que oyen la voz de su pastor (1);» se funda «en la palabra de Dios en el sentido más puro,» «en la palabra de Dios más pura.»

No obstante esto, la Iglesia verdadera no debe repre-

(1) *Conf. Aug.*, 1, 7, 11; *Apol.*, 4, a. 5, 144; *Art. Smalc.*, 3, a. 12, 335; *Catech. maior*, 2, a. 2, 498; Chemnitius, *Loci theol.*, III, 116. V. Hase, *Polemik*, 3 y sigs.; Seeberg, *Kirche*, 78 y sigs., 104 y sigs.; Gottschick, *Hus', Luthers und Zwinglis Lehre von der Kirche*, «*Zeitschr. f. Kirchengesch.*», VIII. Sobre Lutero, v. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, II, 1879, 81; Harnack, *Dogmengesch.*, III, 2 704 y sigs.; *Realenzyklopädie*, X, 3 336; XI, 3 729, 754; Rietschel, *Luthers Anschauung von der Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit der Kirche*, «*Stud. u. Krit.*», 1900, 404 y sigs.; Nösgen, *Symbolik*, 1897, 300, 328.

sentarse en modo alguno como esencialmente invisible. El hecho de que existan cristianos tan sólo de nombre, no fué suficiente para establecer una separación formal de dos comuniones eclesiásticas. Lutero solía *considerar de dos maneras* la Iglesia visible. Ya en 1520 desechó el concepto de una Iglesia visible como no evangélico, pero por oposición á los fanáticos, se vió obligado á volver á una interpretación más positiva. Por lo contrario, los antiguos dogmáticos luteranos desde Hutter y Hunnius reproducen la doctrina posterior de Zwinglio, quien distingue riguro samente entre Iglesia visible é invisible (1). Melanchthon, en las últimas ediciones de sus *Loci*, hacía de la Iglesia una escuela. La Iglesia está donde se enseñan completos y sin falsedad los artículos de la fe. La moderna Teología protestante se retrae más y más de la idea de la Iglesia invisible; porque «lo invisible no es Iglesia, y lo que es Iglesia no es invisible» (Schleiermacher). Rothe tenía la Iglesia invisible por una *contradictio in adiecto*; otros admiten por lo menos que la Iglesia, como invisible, supone la Iglesia visible histórica y realmente como su complemento necesario. La *Ecclesia large dicta* contiene también hipócritas y malos, pero éstos están mezclados únicamente, y sus santos no son aún perfectos; á la *Ecclesia proprie dicta* pertenecen los *vere credentes*, aunque también éstos como imperfectos todavía. Pero ésta se halla dentro de la *large dicta*. Mientras la pertenencia á ésta no pueda comprobarse empíricamente, puede ser designada como invisible, pero los miembros mismos no lo son, y la designación de la *Ecclesia proprie dicta* como invisible entraña algún elemento de error (2). A la doctrina de la Iglesia invisible sigue la reli-

---

(1) Nitzsch, *Lehrb. der evangelischen Dogmatik*, 1892, 242 y sigs., 534 y sigs.; Dorner, *Geschichte*, 587 y sigs.; Strauss, *Glaubenslehre*, II, 608; Schmidt, *Kirche*, 337; Höaig, *Der katholische und protestantische Kirchenbegriff in ihrer geschichitlichen Entwicklung*, 1894; Sell, *Forschungen der Gegenwart über Begriff und Entstehung der Kirche*, «*Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1894, 347 y sigs.; Bernouilti, *Die wissenschaft. u. die kirchliche Methode*, 1897, 141, 181, 213.

(2) Kügelgen, *Grundriss des Ritschtlchen Dogmatik*, 1903, 107 y sigs.

gión invisible, y á ésta la desaparición de la religión (Lagarde).

Cuanto más se ha disgregado la Iglesia en confesiones y sectas desde la Reforma, más difícil se ha hecho establecer un concepto universal satisfactorio. Según que se adhieran más á los símbolos ó al racionalismo moderno, resaltan mejor los elementos externos ó los internos; pero en general se admite que ni aun en los puntos más importantes existe acuerdo ni claridad [1]. «Las Iglesias, medidas en el concepto eclesiástico como se consideró durante 1300 años, no son Iglesias [2]» Modernamente se acostumbra á considerar las Iglesias parciales como representaciones más ó menos imperfectas de la Iglesia ideal, á la cual se acercan sin cesar, pero sin alcanzarla nunca [3]; ó bien á requerir un concepto más completo de la Iglesia, porque el concepto de los escritos confesionales no corresponde á la realidad, y el dogma protestante de la Iglesia invisible es insostenible [4].

---

(1) V. Röhm, *Konfessionelle Lehrgegensätze*, II, 1884, 8 y sigs.; *Der Protestantismus unserer Tage*, 1897, 46 y sigs.; Rabus, *Die Wesensunterschied zwischen Protestantismus u. Katholizismus*, «*Neue kirchl. Zeitschr.*», 1901, 177 y sigs., 318 y sigs.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, III, ³ X.

(3) Hase, *Polemik*, 7; Martensen. Thiersch, Schenkel, Kahnis, etc. También Puseiti. Ya en el sigló XVII; v. Dorner, *Gesch.*, 588; Schuster, *John Kepler und die kirchlichen Steitfragen seiner Zeit*, 1885, 156. Por lo contrario Syllab., *Prop.*, 8.

(4) Desde 1848, la Iglesia protestante se ha unido estrechamente con el Estado. Por tal motivo, la aspiración jerárquica constituye la característica de las más recientes manifestaciones eclesiásticas; la Iglesia está convencida de su fuerza (Baur, *Kirchengeschichte des XIX Jarhund.*, 1862, 505). Al propio tiempo que Franck, Ritschl ha arrojado nueva luz sobre la teoría de la Iglesia (Kügelgen, *Grundriss der Ritschlschen Dogmatik*, 107).

CAPITULO IV

Notas de la verdadera Iglesia

1. Notas de la verdadera Iglesia en la Sagrada Escritura. La santidad y la unidad, la apostolicidad y la catolicidad.—2. En los Padres.—3. El símbolo niceno-constantinopolitano. El Vaticano.—4. Los motivos de la credibilidad del Cristianismo son un testimonio en favor de la Iglesia. Relación entre las propiedades de la Iglesia y sus notas y de éstas entre sí.—5. Los reformadores respecto á las notas de la Iglesia.

1. Notas de la verdadera Iglesia en la Sagrada Escritura. La santidad y la unidad, la apostolicidad y la catolicidad.—Cristo fundó *una sola* Iglesia y quiso que perdurase hasta el fin de los siglos. Así como el convencimiento religioso de la fe en *un solo* Dios era comprensible por sí mismo, porque sólo puede haber un Ser Supremo, de igual manera es imposible en el Cristianismo que ningún creyente dude de que el *único* Dios y Señor y Redentor fundó solamente *un* reino de Dios en la tierra. Pero la maldad humana ha confundido el *único* Dios verdadero con las cosas creadas y con ídolos fabricados por la mano del hombre. Por eso fué necesario inculcar á los israelitas la obligación de creer en el único Dios verdadero. Tampoco la fundación de Cristo podía librarse de este destino. El Señor mismo previó los lobos vestidos de corderos, lo seductores, los anticristos, y los Apóstoles aprendieron á conocer las obras de éstos y á predecir las desoladoras consecuencias.

¿Pero en qué debemos conocer la *verdadera Iglesia de Cristo*? El Señor mismo indicó estos signos para conocer á los falsos profetas: «Por sus frutos los conoceréis. ¿Se cogen uvas de los espinos ó higos de los abrojos?» (*Mat.*, VII, 15). Este *signo universal de los frutos* será válido no sólo para el individuo, sino también para el partido y la secta. Pero ¿de qué especie son estos frutos? Son todas

aquellas obras que se realizan contra la voluntad del Padre que está en los cielos, contra aquella voluntad que Cristo reveló á los hombres. El Padre celestial es santo; los hombres que quieren llegar á él, deben hacerse semejantes á él en santidad. Cristo mostró el camino para ello; él es el camino, la verdad y la vida; él dispuso los medios, sólo él puede dar las fuerzas. La santidad en la unión con Cristo, la *santidad* y la *unidad* son, pues, las dotes necesarias que deben poseer los verdaderos discípulos de Jesús, la contraseña de los que pertenecen á él. El Señor rogó al Padre y obtuvo estas contraseñas ó señales para la muchedumbre de discípulos y creyentes reunidos y por reunir alrededor de él (*Juan*, XVII, 20 y sigs.) Por tanto, debían convenir también á su Iglesia. De aquí que los Apóstoles exigieran de los fieles ambas cualidades y los invitaran á perseverar en ellas. Según hemos visto, San Pablo describió especialmente la Iglesia como la esposa de Cristo, como la única esposa, santa é inmaculada, sin mácula ni arrugas.

Pero Cristo quería conducir á la salvación á todos los hombres. Por todos dió su vida. Su obra debía ser provechosa á todas las *naciones* y todos los *tiempos*. Cierto es que limitó su ministerio á Palestina, pero puso la base para extenderlo hasta los últimos límites de la tierra; y confirió á los Apóstoles la misión y la potestad de proseguirlo. Por los Apóstoles, instruídos por el Señor y visitados por el Espíritu Santo, pudo el mundo saber la voluntad divina revelada por Jesús. La obediencia á Cristo y al Padre fué notificada por la predicación y la autoridad de los Apóstoles. El Señor les dijo: «Quien oye á vosotros, á mí oye; el que os desprecia, á mí desprecia.» Por consiguiente, la verdadera Iglesia debe ser la *apostólica*. Y si bien los Apóstoles eran doce, sólo puede existir una Iglesia católica universal, porque los Apóstoles fueron encargados de proseguir juntos la obra, y porque ellos mismos formaban entre sí una unidad y debían asegurarla. La unión interna y externa de las numerosas Iglesias fundadas por los

Apóstoles sobre la única piedra angular Cristo, constituía la *Iglesia universal ó católica*, como ya había sido predicha por los Profetas.

2. En los Padres.—Estas notas (*notæ, signa*), estas señales visibles de las cualidades esenciales, especialmente de la unidad y la santidad, como están expresadas en la *Sagrada Escritura* respecto del *reino de Dios* y aplicadas á la Iglesia, también se pusieron de relieve muy pronto en ésta. Primeramente, y con más generalidad que otras notas, fué atribuída á la Iglesia la santidad. La universalidad ó catolicidad está mencionada ya por San Ignacio: la nota de la apostolicidad fué demostrada ampliamente por Ireneo y Tertuliano; más tarde, la santidad fué tratada particularmente por Orígenes, y la unidad por Cipriano. (1) Novaciano llama á la Iglesia esposa y cuerpo de Cristo. Por lo cual es una reunión de santos, santa é inmaculada, sola y única santificante.

San Jerónimo, en su diálogo contra los luciferianos, resume las notas de la Iglesia en las dos de la apostolicidad y la catolicidad. San Agustín conoce ya la Iglesia católica, apostólica, una y santa. En su contestación á una carta de un maniqueo, enumera los motivos por los cuales permanece en la Iglesia católica. Prescindiendo de la purísima doctrina, que pocos pueden comprender literalmente, enumera los siguientes puntos: el acuerdo de pueblos y naciones, la autoridad, que empezó por milagros, se mantiene por la esperanza y está confirmada por la antigüedad, la serie de sacerdotes desde la Silla de Pedro, á quien el Señor, después de la resurrección, confió sus ovejas para apacentarlas, hasta el episcopado actual, y por fin el nombre de «católica», que no sin razón conserva esta Iglesia sola entre tantas herejías (2). Vicente de Le-

(1) Ignac., *Ad Smyrn.*, 8; Iren., *Adv. haer.*, 3, 3, 24; Tert., *De praescr.*, 20; Orig., *De oratione*, 20; Cipr., *De unitate eccl.;* Jordan, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, 1902, 191.

(2) Ag., *C. ep. Fondam.*, 4; Optat, *De Schism. Don.*, 2, 2. V. Schwane, *Dogmengesch.*, II, 828 y sigs.; III, 500; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 224 y sigs. Sobre la Escolástica, v. De Grrot, *Summa apologetica de Eccle-*

ríns [1] pone la catolicidad, la antigüedad y el consenso como criterios de la doctrina verdadera.

3. El símbolo niceno-constantinopolitano. El Vaticano.—A mediados del siglo IV, el artículo de fe en la Iglesia una, santa, católica, fué acogido en la mayor parte de los símbolos provinciales de Oriente. El símbolo niceno sólo tiene: en el Espíritu Santo, y el can. 8: la Iglesia católica. Al final se menciona la Iglesia católica y apostólica. El símbolo constantinopolitano (Cirilo Epifanio) profesa la fe en Iglesia una, católica, apostólica y santa. Lo mismo se difundió después por Oriente desde el Concilio de Calcedonia, penetrando en la liturgia y en el lenguaje oficial [2]; pero en Occidente mucho más tarde, y en Roma no antes de 1014. El símbolo apostólico romano tenía sólo al principio: en la Iglesia santa, y después en la santa Iglesia católica. El Catecismo romano tiene: una Iglesia apostólica, católica y santa. Se han extrañado algunos de que la Iglesia sepa que es «apostólica» y se proclame así, y que este predicado no se aplique, de la manera fija é igual que los otros, en los símbolos y demás manifestaciones oficiales. Pero esto no podía tener acogida en el símbolo apostólico, hasta que se demostró el origen apostólico de éste. Los demás símbolos han tomado la norma de éste.

El *Vaticano* pone á la cabeza de todo la Iglesia santa católica, apostólica, romana, y enseña: «Para que podamos cumplir el deber de abrazar la fe y perseverar constantemente en ella, instituyó Dios la Iglesia por medio de su Hijo Unigénito, y proveyó su institución de signos evidentes, á fin de que pudiera ser conocida de todos como cus-

---

sia ad mentem S. Thomae Aquinatis, ² 1892; Billot, *De Ecclesia Christi*, ² 1903.

(1) *Commonitor*, 3. V. otra división en Belarmino, *Controv.*, II, 2, 4, 3; Wilmers, *De Eccl.*, 492 y sigs.; Englert, *Zur Theorie der Wesensmerkmale der wahren Kirche*, «*Kath.*», II, 1897, 1; Heinrich, *Dogm. Theol.*, I, ² 473.

(2) Justiniano empieza un decreto del año de 527 con las palabras: La verdadera é irreprochable fe que predica la santa Iglesia católica y apostólica no da lugar en modo alguno á innovación de ninguna clase (Mommsen, *Corp. iur. civ. fragm.*, 10).

todia y maestra de la palabra revelada. Porque á la Iglesia católica pertenecen todas las cosas que tan reiterada como maravillosamente han sido dispuestas para la credibilidad evidente de la fe cristiana. Mas también la Iglesia por sí misma, esto es, por su milagrosa difusión, su insigne santidad, su unidad católica y su inexpugnable firmeza es un motivo grande y permanente de credibilidad y un testimonio irrefutable de su misión divina [1].»

Los teólogos posteriores, que tuvieron que defender á la Iglesia contra los reformadóres, añadieron á las cuatro notas, que también reconocían los protestantes [2], si bien considerando como notas externas las puras doctrinas del Evangelio y la administración de los sacramentos, otras por varios modos derivadas de aquéllas. Según esto, enumera Belarmino quince notas: el título de «católica,» la antigüedad, la indefectibilidad, la catolicidad ó universalidad, la apostolicidad, la unidad de la doctrina, de la constitución, la vida de los santos, la gloria de los milagros, el don de la profecía, el reconocimiento por parte del adversario, la suerte de los perseguidores de la Iglesia, la dicha temporal de sus defensores [3]; pero observa que pueden reducirse á las cuatro conocidas.

4. Los motivos de la credibilidad del Cristianismo son un testimonio en favor de la Iglesia. Relación entre las propiedades de la Iglesia y sus notas y de éstas entre sí.—Ya hemos mencionado los motivos de la *credibilidad del Cristianismo* [4]. Son testimonios en favor de la Iglesia, en cuanto el Cristianismo ha sido enseñado, propagado y sostenido por la Iglesia. Pero las notas especiales de la Iglesia constituyen motivos propios de ella, porque son los signos externos que distinguen la verdade-

(1) Vatic., *Sess.* 3, cap. 1 y 3. Se discutió mucho la enumeración de las notas, porque se quería rebatir la afirmación de los anglicanos, á saber, que las Iglesias romana, griega y anglicana eran hijas de la única Iglesia católica.

(2) *Conf.*, 1, 7, 11: *una sancta Ecclesia; Apol.*, 4, 145: *una sancta Catholica Ecclesia.* V. Nitzsch, *Evang. Dogmatik*, 532 y sigs.

(3) Belarmino, *De controv.*, II, 2, 4, 3. Hammerstein, *Erinnerungen eines alten Lutheraners*, 3 1890, 168 y sigs., asigna nueve notas.

(4) *Apología*, II, 516 y sigs.

ra Iglesia de las falsas Iglesias y de las asociaciones sectarias. Así como Jesús, en cuanto Hombre Dios, además de los argumentos fundados en su doctrina y en su gracia, estimó necesarios signos externos, como milagros y profecías para legitimar su misión, así también, para la continuación visible de su obra divina-humano y para la encarnación permanente en la Iglesia, hubo de dar *signos visibles de conocimiento.* ¿Dónde habían de encontrar los hombres el fundamento inconmovible para la fe en los divinos misterios, y dónde los argumentos persuasivos en su obsequio, si el Redentor mismo no los hubiera provisto de ellos? «Una Iglesia verdadera que no tuviera sus notas externas determinadas, no puede existir, como tampoco existe una casa sin paredes [1].»

Cuál sea el grado de esta *credibilidad*, no se infiere exactamente de las palabras del Vaticano. La credibilidad resultante de las demostraciones del Cristianismo, se considera como *evidencia*, por lo que, naturalmente, no se refiere á la esencia, sino á los motivos de la fe. Tampoco las notas de la Iglesia hacen evidente la doctrina de la Iglesia, pero le prestan una credibilidad evidente que contribuye á la fe y se robustece en la fe. Supuesta la verdad reveladora de la Sagrada Escritura y la infalibilidad de la tradición, esta evidencia se extiende también á la verdad misma.

Las notas son tales sólo porque resultan necesariamente de la *esencia de la Iglesia*; son propiedades de la Iglesia que pueden observarse en ella, manifestaciones del espíritu que obra en ella. Si queremos distinguir de ellas las cualidades de la Iglesia, quizás podrían designarse como tales la *infalibilidad* y la *indefectibilidad* [2]. Pero estas dos tienen tan íntima conexión con la apostolicidad, la unidad y la santidad, que sólo pueden considerarse como el motivo interior y la raíz de ellas, por lo cual algunos teólogos distinguen entre notas *(notae)* y signos *(signa)* y

(1) Bernouilli, *Methode*, 185.
(2) Wilmers, *De Eccl.*, 64 y sigs.; *Coll. Lac.*, VII, 592 y sigs.

consideran éstos como motivos extraordinarios. En este sentido llama también el Vaticano á la Iglesia, bandera desplegada entre las naciones [1]. Lo mismo se dice de la relación de los notas entre sí, que difícilmente pueden separarse. La descripción por partes, útil en interés de la claridad, no puede librarse de repeticiones.

La primera nota, la más necesaria, es la *apostolicidad*, porque esta sola cualidad garantiza enteramente la institución de Jesucristo. Mas como Jesús instituyó solamente *una* Iglesia, la apostólica, de ella sola resulta la *unidad* de la Iglesia, tanto en su extensión como en su duración en el tiempo. De aquí se sigue la *catolicidad*, sin la cual la unidad no sería una nota segura, porque ella, en un círculo reducido de hombres, es menos milagrosa que en una comunidad que se extiende sobre muchos siglos y que se halla esparcida por toda la tierra. La *santidad* ha de pertenecer á esta Iglesia católica, ya por su fin, puesto que el Cristianismo está ordenado para la santificación de los hombres. Pero este fin debe realizarse por la Iglesia y exteriorizarse en su vida y en sus obras. La *santidad* supone la unión de las notas externas con las *internas*, y es la que revela la raíz más profunda, el espíritu eficiente, que engendra la vida externa.

5. Los reformadores respecto á las notas de la Iglesia.—Los *protestantes*, en su «congregación de los santos,» consideraban únicamente la santidad interna, la comunión de la fe y del Espíritu Santo, la cual, por ser invisible, no podía considerarse como signo de reconocimiento de la Iglesia. Por tal motivo les fué preciso buscar otras notas; tales fueron el puro Evangelio y ministerio eclesiástico. Si Lutero dice: la verdadera Iglesia está donde se predica puramente el Evangelio, en cambio Calvino añade: donde la predicación de la palabra divina se escucha en espíritu de obediencia. Melanchthon ensalzó más aún la nota doctrinal y redujo la Iglesia á escuela de la doctrina

(1) Wilmers, *l. c.*, 492 y sigs.; Noort, *De Eccl. Christi*, 1902, 81, 124.

pura. Esta propensión de la Iglesia luterana á ver el todo de la Iglesia sólo en la doctrina, pero sin distinguir entre dogma y predicación, entre dogma y fe cristiana, ni siquiera entre confesión de comunidad y opinión de escuela, quedó sellada por la fórmula concordista y condujo á la «ortodoxia.» Si los símbolos quieren demostrar la existencia de la Iglesia invisible por la recta doctrina del Evangelio y la debida administración de los Sacramentos, deben poner delante la Iglesia visible, porque es imposible conocer desde fuera la aplicación espiritual de estos signos y dar un juicio verdadero de su valor interno. Pero según Lutero se exige la comunidad de la Iglesia como condición de la relación interna con Cristo (1); luego la unidad y la catolicidad vuelven á mostrarse necesarias. Aceptando el símbolo niceno-constantinopolitano, se reconocen también las cuatro notas ordinarias, las cuales se citan, ora una, ora otra, en escritos confesionales. Todavía resalta más esto entre los anglicanos que consideran su Iglesia como la apostólica y católica. Newman y otros trataron de establecer entre ella y la Iglesia católica romana una *Vía media*, cuyos fundamentos fueran el dogma, el sistema sacramental y la oposición á la Iglesia de Roma; pero no consiguieron asignarle los caracteres de la antigüedad (apostolicidad) y de la catolicidad, por lo cual abandonó Newman la religión «de papel» de la *Vía media*, se acogió á las notas de la santidad y de la unidad, y acabó por convencerse de que solamente en la Iglesia católica romana se hallan las notas de la verdadera Iglesia (2). Los motivos internos, á los cuales, en contradicción consigo mismo, había tenido que recurrir para no dar el paso decisivo, eran todavía menos evidentes.

San Agustín posponía en las demostraciones la *verdad de la doctrina* á las notas externas, porque aquélla, como *cualidad* necesaria de la Iglesia, no puede ser fácil-

(1) Seeberg, *Begriff der Kirche*, 86; Dorner, *Gesch.*, 373; Baur, *Dogmengesch.*, III, 1867, 279 y sigs.
(2) Newman, *Apologia pro vita sua*, 1864, 145 y sigs., 257 y sigs.

mente reconocida por todos. Es de suyo evidente que la verdad y gracia del Cristianismo concurren poderosamente á reforzar aquellos motivos. El *Vaticano* dice también que á los testimonios externos ha de añadirse el valioso apoyo de una fuerza superior. Porque el Señor estimula y ampara á los extraviados para que, mediante su gracia, puedan volver al conocimiento de la verdad, y da á los convertidos la gracia de la perseverancia [1]

(1) Rösgen, *Geschichte der Lehre vom Heil. Geist*, 1899, 155 y sigs.; Kähler, *Die Sakramente als Gnadenmittel*, 1903, 68.

CAPÍTULO V

La Iglesia Apostólica

I. Doctrina de la Sagrada Escritura respecto al Apostolado.—1. Los Apóstoles son los testimonios de Jesús, los Vicarios del Señor, los Administradores de los Sacramentos.—2. Su plenipotencia y su autoridad.—3. Hechos y Epístolas de los Apóstoles.—4. El Apostolado es un ministerio eclesiástico, no un simple ministerio de propaganda. Los Apóstoles son una corporación perfecta. Pablo y los primeros Apóstoles.—5. Apóstoles en sentido más lato.—6. Condiciones requeridas por Pablo para el Apostolado. Este es la institución del Señor para la prosecución de su triple ministerio.—7. El ejercicio del Apostolado. Humildad. No hay Maestros ni Padres. Consejos contra el ejercicio despótico.—8. Pablo aparece con poder apostólico, no como representante de la Iglesia.—9. El magisterio de los Apóstoles es ilimitado.—10. Los divinos oficios en la Iglesia. Apóstoles, Profetas, Doctores.—11. Continuación del ministerio en la Iglesia postapostólica. Las Escrituras.—II. La organización de la Iglesia apostólica.—12. Los Apóstoles mismos Dan disposiciones y organizaciones. En Jerusalén. En las Iglesias cristiano-paganas. Las Epístolas católicas.—13. Las Epístolas pastorales.—14. La Iglesia edificada sobre el fundamento de los Apóstoles. Clemente Romano. Cartas ignacianas.—15. Inseguridad de las instituciones primeras. III La sucesión apostólica.—16. Demostración de la sucesión apostólica en los Padres.—17. Se funda en la fe y en la constitución y se defiende contra los herejes.—18. El símbolo apostólico. Ireneo sobre la confesión, la sucesión y el carisma de la verdad.—19. Tertuliano. Cipriano.—20. Los alejandrinos.—21. La apostolicidad en la formación del canon. San Agustín sobre la Sagrada Escritura y la sucesión apostólica. La Iglesia romana. Unión de los Obispos con la Sede apostólica. Demostración de la Sagrada Escritura.—22. Los escolásticos. Los herejes. Los protestantes acusan de apostasía á la Iglesia postapostólica. Lutero. Flacio. Los precursores de la Reforma.—23. Iguales derechos de las Iglesias parciales.

I. *Doctrina de la Sagrada Escritura respecto al Apostolado*

1. Los Apóstoles son los testimonios de Jesús, los Vicarios del Señor, los Administradores de los Sacramentos.—El Señor eligió doce discípulos y les dió el nombre de Apóstoles, esto es, enviados (*Mat.*, X, 1, 2. *Marc.*, III, 14. *Luc.*, VI, 13. *Hechos*, I, 13). Y les prometió per-

manecer con ellos hasta el fin de los siglos (*Mat.*, XXVIII, 20). Por consiguiente, el continuar viviendo el Hombre-Dios en la Iglesia presupone el continuar viviendo los *Apóstoles* elegidos por él. Así como ellos, en vida de Jesús, constituían el fundamento de la comunidad de los discípulos, así también, después de la partida del Señor, y bajo su guía y asistencia, habían de propagar por todo el mundo la Iglesia fundada por él, publicar la doctrina de Jesús é inculcar la obediencia á sus mandamientos. Los Apóstoles eran los *Testigos* de la vida y de la resurrección de Jesús, los *Vicarios* del Señor en su Iglesia, los *administradores* de los Sacramentos de Dios. Fueron enviados por Cristo, como El mismo lo había sido por el Padre. Pero su *Espíritu* y su ministerio debían *perdurar* en la Iglesia, si ésta había de ser la Iglesia de Cristo (1).

Jesús constituyó especialmente á los Apóstoles en testigos de su *resurrección*, pues mientras se limitó á manifestarse á los fieles, dignificó sobre todo á los Apóstoles con su conversación (*Hechos*, X, 41), y con ellos se relacionó durante cuarenta días después de su resurrección (I, 2). Así como antes les había prometido el Paráclito, exhortábalos entonces á no separarse de Jerusalén, hasta que recibieran de lo alto la promesa (I, 4. *Luc.*, XXIV, 49), para que fueran sus testigos en Jerusalén, en toda Judea y Samaria y aun en los últimos confines de la tierra (*Hechos*, I, 8). Como se tratara de elegir uno en lugar del traidor Judas, dijo Pedro: «Conviene que uno de estos varones que han estado en nuestra compañía todo el tiempo que entró y salió con nosotros el Señor, comenzando desde el bautismo de Juan hasta el día en que fué tomado arriba de entre nosotros, que uno sea testigo con nosotros de su resurrección» (I, 21, 22). Pero *su testimonio* había de tener

(1) Michiels, *L'Origе de l'Épiscopat*, 1900; Baltus, *L'Église primitive et l'Épiscopat*, «*Rev. bénéd.*», 1901, 26 y sigs.; Ermoni, *Les Origenes historiques de l'Episcopat monarchique*, «*Rev. des questions hist.*», 1900, 337 y sigs.; Monnier, *La notion de l'apostolat, des origines à Irenèe*, 1903; Dunin-Borkowski, *Die neueren Forschungen über die Anfänge des Episkopats*, 1900; *Zeitschr. f. Theol.*, 1903, 62 y sigs.; 1905, 28 y sigs., 211 y sigs.

la *consagración divina*, para que no se perdiera como palabra humana en el laberinto de las opiniones del día, sino que, como palabra divina, penetrara en los corazones de los hombres, á semejanza de una espada de dos filos, hasta el fondo del alma, á fin de que resonara y fuera oída por todas las gentes hasta los confines de la tierra.

Esta *consagración* por el Espíritu Santo en la *fiesta de Pentecostés*, la hemos citado repetidamente. Verdad es que sobre todos los fieles aparecieron lenguas de fuegos, y que fueron todos llenos del Espíritu Santo; pero como hasta entonces habían tenido los Apóstoles un puesto privilegiado, y por el mismo San Lucas son designados pocas líneas antes como colegio particular (*Hechos*, I, 13 y sig.), también entonces tuvieron una participación especial del Espíritu Santo. Cierto es que el mismo Espíritu bajó sobre todos los fieles, pero el Espíritu sopla donde quiere y se comunica como él quiere. Y ¿quién es el que aparece primero y revela la fuerza del Espíritu Santo? Pedro, el Príncipe de los Apóstoles, quien, el día mismo de la fundación de la Iglesia, se presenta como testimonio de Cristo por virtud del Espíritu Santo y agrega á la Iglesia tres mil creyentes. Los Apóstoles son los que anuncian por todas partes la palabra de Dios, comunican el Espíritu Santo y sufren ultrajes por amor del nombre de Jesús (1).

2. Su plenipotencia y su autoridad.—Para ser testimonios perfectos de Jesús, era preciso que los Apóstoles tuvieran la *potestad* y la *legación* del Señor mismo. Su elección tuvo ya este objeto. ¿No eran ellos Apóstoles, es decir, *enviados?* (2) ¿No habían sido ya antes enviados por Jesús á una misión de prueba? ¡Cuánto más necesaria era una misión autoritativa después de la muerte de Jesús!

---

(1) Herod., 1, 21, 5, 38; I *Rey.*, XIV, 6; *Juan*, XIII, 16; II *Cor.*, III, 23; *Fil.*, II, 25. De Cristo, *Hebr*, III, 1. Según *Luc.*, VI, 13, Jesús dió expresamente á los Doce este calificativo. A excepción de *Mat.*, X, 2; *Marc.*, VI, 30; *Luc.*, IX, 10; XVII, 5; XXII, 14; XXIV, 10, son llamados exclusivamente los Doce ó los discípulos. Weiss, *Leben Jesu*, II, 80; Harnack, *Mission*, 230 y sigs.

(2) Leitner, *Die prophetische Inspiration*, 1896, 63 y sigs.

Repetidas veces les confirió Jesús esta misión. El Señor, primeramente á Pedro en particular y luego á todos los Apóstoles, prometió: «Y todo lo que ligareis sobre la tierra, ligado será en los cielos, y lo que desatareis sobre la tierra, desatado será en el cielo» (*Mat.*, XVI, 19; XVIII, 18). A esta *potestad juzgadora* había de corresponder la obediencia de los fieles. Jesús, que había dicho de sí mismo que quien lo negare delante de los hombres, también él lo negaría delante del Padre en los cielos, identificando consigo á sus discípulos, los Apóstoles, considera como hecho á él, todo lo que se les hiciera á ellos. En la misma forma habla Jesús resumiendo la inmediata y futura misión de los Apóstoles: «El que á vosotros recibe, á mí recibe, y el que á mí recibe, recibe á Aquel que me ha enviado» (*Mat.*, X, 40). «Quien á vosotros oye, á mí oye; quien á vosotros desprecia, á mí desprecia» (*Luc.*, X, 16). Esto último fué dicho también á los setenta, pero mucho más á los Doce, y, por consiguiente, á la jerarquía en general instituída por Cristo, según su dignidad en la Iglesia (1).

Estas promesas, estas prescripciones generales tuvieron después su *formal confirmación* por el Resucitado cuando, apareciendo á los Apóstoles reunidos con las puertas cerradas, les dijo: «La paz sea con vosotros. Como el Padre me envió, así también yo os envío. Y dichas estas palabras sopló sobre ellos, y les dijo: Recibid el Espíritu Santo; á los que perdonareis los pecados, perdonados les son, y á los que se los retuviereis, les son retenidos» (*Juan*, XX, 21 23). En Galilea, donde Jesús pasó la mayor parte de su vida pública, y donde había escogido á sus discípulos, transfirió también á los Apóstoles su potestad sobre toda la tierra, antes de la separación: «Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra. Id, pues, y enseñad á todas las gentes, bautizándolas en el nombre

(1) Cipriano cita en favor de la obediencia á los Obispos *Deut.*, XVII, 12 (*Ep.*, 43); I *Sam.*, VIII, 7; *Luc.*, X, 16; *Matt.*, VIII, 4; *Juan.*, XVIII, 22 y sigs.; *Hechos*, XXIII, 4 5 (*Ep.*, 59); *Ecl.*, VII, 29, 31 (*Ep.*, 60). Véase Ritschl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, 1885, 222 y sigs.

del Padre, y del Hijo, y del Espíritu Santo, y enseñándoles todas las cosas que os he mandado (*Mat.*, XXIII, 18-20). Lo que Jesús había recibido del Padre, eso mismo comunicó él á los Apóstoles, los cuales ejercieron su ministerio entre los hombres como *doctores*, *sacerdotes* y *directores de la Iglesia*, como sus Vicarios, á quienes los fieles son deudores de la misma obediencia que al Enviado del Padre, y aun al Padre mismo.

3. Hechos y Epístolas de los Apóstoles.—Esta *situación oficial* de los Apóstoles en la Iglesia está absolutamente confirmada, así en lo relativo á las Iglesias particulares como á la Iglesia universal, por los *Hechos de los Apóstoles* y por las *Epístolas*. En todos los actos y acontecimientos que sirvieron para promover y perfeccionar la Iglesia naciente, ó que refrenaron su desarrollo, para fomentarlo indirectamente, no sólo desempeñan los Apóstoles el principal papel, sino que lo desempeñan como reconocidos enviados del Señor dotados de la autoridad de Cristo y de la fuerza del Espíritu Santo. Pedro y Juan niegan obediencia al Sanedrín, porque ha de obedecerse á Dios antes que á los hombres. Ananías deposita el producto de sus haciendas á los «pies de los Apóstoles», y Pedro le dice que no había mentido á los hombres, sino á Dios, por lo que ejecuta en él y en su mujer «el espantoso castigo del primer atentado contra la autoridad del Apóstol y del Espíritu que obra sobre la Iglesia». Cuando se suscitaron disputas entre los helenistas y los judaístas, los Doce convocaron á la multitud de los discípulos y dijeron: «No es justo que dejemos la palabra de Dios y que sirvamos á las mesas» (VI, 2). Durante la persecución, los Apóstoles permanecieron en Jerusalén; pero cuando oyeron que Samaria había recibido la palabra de Dios, enviaron allí á Pedro y á Juan, los que hicieron oración por ellos para que recibiesen el Espíritu Santo (VIII, 14 y sig.). Cuando el convertido Saulo volvió á Jerusalén, se hizo conducir á presencia de los Apóstoles y les refirió que había visto al Señor en el camino y que le había hablado y que había

predicado públicamente en Damasco en el nombre de Jesús (IX, 27). La iniciación del primer pagano, Cornelio, fué hecha por Pedro en razón de una revelación especial.

En el *Concilio apostólico* estaban reunidos «los Apóstoles y los presbíteros» para tratar de este asunto (XV, 6). El acuerdo final fué aprobado por «los Apóstoles y los presbíteros con toda la Iglesia» (XXII), y designado como obra común del Espíritu Santo y de los congregados (XXVIII). Y escribieron á los hermanos de Antioquía: «Los Apóstoles y los presbíteros como hermanos saludan á los hermanos de los gentiles en Antioquía, en Siria y en Cilicia» (XXIII). Las traducciones ordinarias dicen efectivamente: «los Apóstoles y los presbíteros *y los* hermanos», pero los cinco códices más antiguos, la traducción armenia, la Vulgata y varios Padres omiten «y los». Esta lección debe ser preferida como la más difícil, porque en los Hechos de los Apóstoles «hermanos» quiere decir fieles. «La omisión es por motivo jerárquico», dice Mayer, y encuentra imitadores en varios sabios protestantes. Pero ¿dónde está la demostración? Críticos modernos poco sospechosos de orientaciones jerárquicas, como Lachmann, Buttmann, Tischendorf, Tregelles, Hort y Westcott, han aceptado esta variante sin «y los». La imposibilidad de tal empleo de la palabra «hermanos», que ha dado ocasión á la subsiguiente «hermanos» de la dirección, no puede afirmarse, en cuanto la palabra, por lo menos en singular, está usada repetidamente para designar los compañeros ó colegas[1]. El vers. 22 paralelo habla más en contra que en favor de la otra variante, porque la Iglesia no está equiparada á los otros dos factores.

La *evangelización de Palestina* y del *Imperio romano* partió de Jerusalén bajo la dirección de los Apóstoles. Los Apóstoles eran Apóstoles antes de la fundación de la Iglesia en Jerusalén y antes de la fundación de las Iglesias particulares. Estas crecieron alrededor de la Iglesia Ma-

(1) I *Cor.*, I, 1; II *Cor.*, I, 1; II, 13; *Ef.*, VI, 21; *Col.*, I, 1. Sobre Anania, v. Döllinger, *Der Christentum*, 46.

dre de Jerusalén, de suerte que la Iglesia universal no es quizá la combinación de las Iglesias particulares, sino que ha de considerarse como desarrollo y prolongación de la Iglesia fundada por Cristo, prometida por el Señor y realizada por los Apóstoles bajo la dirección del Espíritu Santo. Por esto la Iglesia particular fué establecida inmediatamente como Iglesia hija de la Iglesia Madre, que contiene en sí el germen de la Iglesia universal. De esta manera se estableció la conexión con el Apostolado para toda la Iglesia. La solicitud de los Apóstoles se extendía también á las demás Iglesias, y cuanto más se difundía la Iglesia por la predicación de los Apóstoles, más desaparecían éstos del horizonte de la Iglesia de Jerusalén y de la historia en general, porque el autor de los Hechos de los Apóstoles no quiso (ni pudo) dar la historia de todos los Apóstoles, sino que dirigió sus principales observaciones á los primeros tiempos de la Iglesia, en los que todavía la perseguía Saulo, y á los tiempos posteriores, en los que aparece Pablo en primer término y el Cristianismo se extendió hasta Roma.

4. El Apostolado es un ministerio eclesiástico, no un simple ministerio de propaganda. Los Apóstoles son una corporación perfecta. Pablo y los primeros Apóstoles.—¿Síguese de aquí que el *Apostolado* no fué instituído por Cristo como *ministerio eclesiástico*, sino sólo como *ministerio de predicación?* [1] ¿Significaba la elección de los Doce hombres, no sólo la vocación de estas personas, sino también el destino de Israel, como, por otra parte, parece resultar de su futura misión de jueces sobre las doce tribus? (*Mat.*, XIX, 28). ¿No deben ir «unidas á esto el grado y la dignidad de un ministerio»? El individuo investido de potestad eclesiástica ¿obra quizá en cuanto representante de la comunidad, si bien la autoridad emana inmediatamente de Dios y se ejerce en nombre de Cristo? [2]

(1) Weizsäcker, *Apost. Zeitalter*, 36, 48, 584; Achelis, *Stud. u. Krit.*, 1889, 41 y sigs.; Köppel, ibid., 257 y sigs.

(2) Langen, *Das vatikan. Dogma von dem Universalepiskopat und der Unfehlbarkeit des Papstes*, I, 1871, 28.

Quien haya leído los pasajes tan significativos en los cuales Jesús comunica á los Apóstoles el poder recibido del Padre, no dudará que á los Apóstoles no se les confirió «ministerio y la dignidad». Los Hechos de los Apóstoles demuestran también que éstos eran algo más que simples maestros y predicadores. Sólo una cosa podría afirmarse, esto es, que el *ministerio de los Apóstoles no estaba ligado á una comunidad, á una Iglesia.* Pero ¿pierde el ministerio su carácter, porque no sirva sólo para *una* comunidad, sino para *las* comunidades en general? Precisamente cuando los Apóstoles ordenaban, fundaban y gobernaban nuevas comunidades, ejercitaban lo perteneciente á su ministerio. Los *viajes de inspección* de San Pedro á Judea, de los cuales hablan los Hechos de los Apóstoles, y el frecuente trato personal y epistolar que San Pablo tuvo con las Iglesias fundadas por él, nos manifiestan una dirección oficial, una superintendencia, hasta que llegó el tiempo en que los directores instituídos por los Apóstoles supieron desempeñar independientemente su cometido.

Pero los Apóstoles tampoco quieren considerarse en modo alguno como *una corporación estable y acabada,* sino como *personas individuales.* Por este motivo se dice,—toda la autoridad reside preferentemente en determinadas personas, especialmente en Pedro y en Juan. Pero ¿no habla claro contra tal afirmación el pasaje antes citado relativo al derecho de juzgar á Israel? El antiguo Israel formaba *un* pueblo, una gran Sinagoga, luego los doce jueces que se sientan en los doce tronos constituyen un Colegio, que juzga de común consenso. Según esto, los Doce ejercen en el nuevo Israel, y en virtud de su misión de jueces, que está confirmada también por los demás pasajes antes citados, una potestad común, la cual es algo más que una simple enseñanza. Tal potestad fué comunicada personalmente á cada uno; pero á la vez fué conferida á los Apóstoles en cuanto están expresamente ordenados en Colegio de Doce. La dispersión posterior impidió por cierto tiempo ó para siempre las relaciones de los individuos entre sí;

pero éstos eran conducidos por el espíritu común del Apostolado y se conocían y se consideraban como miembros del todo.

El mismo San Pablo que había sido llamado en forma especial, no pudo ni quiso substraerse á las órdenes dictadas por el Señor. Fué á Jerusalén para tratar con Cefas, hacia lo cual no pudo moverle otro objeto sino el de mostrarse unido con el cabeza de los Apóstoles y con la primitiva Iglesia. Añade, es verdad, que no había visto más Apóstoles que á Pedro, exceptuando á Santiago, el hermano del Señor, pero lo hace para demostrar que había sacado su Evangelio de revelación inmediata, y no por la instrucción de los protoapóstoles. Con esto no se pronuncia juicio alguno sobre los demás Apóstoles. ¿O ha de suponerse que Pedro no estuvo igualmente en relación con ellos? En su posterior estancia en Jerusalén, Pablo sólo menciona á Santiago, Cefas y Juan, (*Gál.*, II, 9), que se tenían por columnas de la Iglesia; pero con tales declaraciones viene á confirmar el juicio antes mencionado, ya que él trató con los Apóstoles que estaban presentes y que disfrutaban de la mayor reputación. ¿Puede exponerse otra razón para ello sino la mencionada por Pablo mismo? Delante de ellos expuso el propio Evangelio para no correr ó haber corrido en vano, es decir, para que todo se hiciese en la unidad y comunidad de la Iglesia, y convino con ellos en que él y sus ayudantes realizaran la misión entre paganos, y aquéllos entre los circuncisos. Por este motivo afirma San Agustín que la Iglesia no tendría fe alguna en Pablo si no hubiese estado de acuerdo con los Apóstoles y por el trato y comparación de su Evangelio, no se hubiera mostrado como miembro de su comunidad [1]. Por consiguiente, los Apóstoles no aparecen como simples maestros sin ministerio, ni como simples individuos no constituídos en colegio, sino como administrado-

(1) *C. Faust.*, 28, 4; Tert., *Adv. Marc.*, V, 3. Sobre Pablo, v. también Heims, *Paulus, der Völkerapostel nach Bibel, Geschichte, und Tradition*, 1905; Pölzl, 1905.

res revestidos de potestad y ministerio, y adictos á la obra del Redentor. Ellos disponen de consuno lo que juzgan necesario para la difusión del Evangelio y para el bien de la Iglesia. Sobre tales «columnas» descansa la Iglesia.

5. **Apóstoles en sentido más lato.**—¿Es que los Apóstoles adquirieron poco á poco una autoridad particular? Pero entonces, ¿cómo se hubiera conceptuado Pablo obligado á presentarles su Evangelio, él, el Apóstol elegido inmediatamente como vaso para los paganos? Aun así habrían heredado esta *autoridad* sólo en cuanto Apóstoles del Señor. Su misión sería la base fundamental de aquélla. Y sabemos por los Evangelios sinópticos que algunos Apóstoles gozaron de cierta preferencia al lado del Señor. Pedro, Santiago y Juan aparecen en primer término [1]. Weizsächer traslada la visita de Pablo al año 38. La autoridad de Pedro debió, por tanto, extenderse rápidamente. La visita del año 52 puso al Apóstol en relación con las «tres columnas.» Pero ¿se infiere de esto que el Colegio se iba estrechando, que sólo quedaban algunos Apóstoles que gozaban de consideración, no á causa del ministerio, sino por su situación personal, y que en realidad quizás no poseyó la Iglesia más que dos Apóstoles, uno grande y otro pequeño, Pablo y Pedro, y tal vez el efesino Juan? Al contrario, el Apóstol cita á Cefas como el principal Apóstol conocido, y observa expresamente que los «tres hombres» pertenecían á los Apóstoles, y eran los únicos qne estabán presentes en Jerusalén (*Gál.*, I, 18 y sig.; II, 9).

El Apóstol mismo refuta este *desenvolvimiento lento de la autoridad apostólica*, cuando en otra parte compara su apostolado con el de los Once ó Doce, lo que prueba á la vez que él no reclama la autoridad sobre las comunidades como «enviado del Espíritu por excelencia.» De esto da pronto la prueba, pues ya en la enumeración de las apariciones del Resucitado, menciona dos grupos: Cefas y los

(1) *Mat.*, XVII, 1; XXVI, 37; *Marc.*, V, 37.

Doce, Santiago y todos los *demás Apóstoles* (I *Cor.*, XV, 5 y sigs.) El mismo se refiere á los «otros Apóstoles y á los hermanos del Señor y á Cefas» (IX, 5), para demostrar el derecho á vivir del ministerio del Evangelio. Lejos de poner en duda el derecho y la potestad, el ministerio y la dignidad de los protoapóstoles, sólo se propone acreditar una autoridad igual á ellos, porque él no había conocido de vista al Señor (1). Con energía solemne y santo celo, declara de sí mismo: «Pablo, Apóstol, no de los hombres ni por el hombre, sino por Jesucristo y por Dios Padre, que lo resucitó de entre los muertos» (*Gál.*, I, 1. *Rom.*, I, 1). Esto no es ciertamente simple consecuencia de haberse dado enteramente á la fe de Cristo (2). Pero el Señor había dicho á los primeros Apóstoles: «Como el Padre me ha enviado, yo os envío.»

A semejanza de los protoapóstoles, reclama también San Pablo para sí la *misión divina*. «Somos, pues, enviados en nombre de Cristo, como que Dios os amonesta por nosotros» (II *Cor.*, V, 20). El se considera como ministro de Cristo y como dispensador de sus misterios (I *Cor.*, IV, 1). Como enviado de Cristo fundó la Iglesia de Corinto; ésta es una «carta de Cristo» cuidada por él, no escrita con tinta, sino con el Espíritu del Dios vivo. «Y tenemos tal confianza en Dios por Cristo, no que seamos suficientes de nosotros mismos para pensar algo, mas nuestra suficiencia viene de Dios, que nos ha hecho ministros idóneos del Nuevo Testamento» (II *Cor.*, III, 4-6). «En mí habla Cristo» (II *Cor.*, XIII, 3), el Espíritu Santo (I *Cor.*,

(1) Döbschütz (*Probleme des apost. Zeitalters*, 1904, 105) opina que Pablo había alcanzado esta situación de los protoapóstoles en las luchas contra los adversarios, como también que había fortalecido, profundizado y modificado el concepto eclesiástico común (!). Es muy digno de notar, por lo contrario, como nota el mismo Harnack citado como testimonio, que la interpretación de los cristiano-paganos de la significación de los Doce es casi la misma. En esto coinciden los escritores de Asia Menor, los romanos y los egipcios (*Dogmengesch.*, I, 2 134, n. 2.ª I, 3 153). El escrito más antiguo se titula ya «Doctrina del Señor por los doce Apóstoles».

(2) Weizsäcker, *Apost. Zeitalter*, 76 y sigs. Por lo contrario, Belser, *Die Selbstverteidigung des hl. Paulus in Galaterbriefe*, 1896, 20 y sigs.

II, 10 y sigs). Pero esta *función del Espíritu* es más noble que la función de la letra en el Antiguo Testamento. «Puestos en este ministerio, según la misericordia, no tememos lo que pueda acontecernos.» Y si el sacerdote judío no debe arrogarse su ministerio (*Hebr.*, V, 4), ¿había de obrar de otra manera el sacerdote cristiano? ¿Debía Pablo haber instituído una orden caprichosa? Al contrario, se admite que el Apóstol, en *Efes.*, IV, 11, según I *Cor.*, XII, 28, no sólo enumera los carismas, sino también los oficios de unos y otros [1].

Además, el Apóstol habla en plural y comprende consigo en el ministerio de la predicación á sus *ayudantes*, no á sus discípulos (Timoteo y Sóstenes). Con el *título de Apóstoles* ¿no les dió también ministerio y dignidad? ¿Cómo es posible que el Apostolado sea un oficio específico? Pablo llama seguramente Apóstoles á sus acompañantes Timoteo y Silvano en el segundo viaje de misión (I *Tess.*, II, 6). Pero la dirección de la Epístola, por la brevedad, no entiende atribuir á los acompañantes del Apóstol igual dignidad. Lo contrario dice todo el tenor de ella. Lo mismo ocurre en I *Cor.*, IV, 6, 9, y *Gál.*, II, 9, donde el Apóstol nombra consigo á Apolo y Bernabé. Porque estos son colaboradores en la viña del Señor y predicadores del Evangelio. Pablo es el que habla, el que siempre insiste mucho sobre su vocación especial, pero nada dice de una vocación semejante de sus ayudantes, de una equiparación de ellos con los protoapóstoles. Menos aun se trata de una equiparación en *Rom.*, XVI, 7, aunque parece que Pablo cuenta como Apóstoles «á Andrónico y á Junia, mis parientes y cautivos conmigo, que se han señalado en el Apostolado.» El ἐν debe interpretarse con gran probabilidad=en [2]. Y tanto es así, «que el ἀπόστολος de Pablo sólo en

(1) Weizsäcker, *Apost. Zeitalter*, 617, 620; Harnack, *Mission*, 234 y sigs.

(2) Wilmers (*Die Kirche*, 82 y sigs.) cita como Apóstoles en otro sentido á Crisóstomo y Teodoro, según el cual Pablo no sólo llama así á los Doce, sino también á los setenta y á los que habían recibido después la misma gracia. Pues él mismo, llamado más tarde, había recibido la misma orden y otras innumerables. Dobschütz, *Probleme des apost. Zeitalters*, 104 y sigs.

I *Cor.*, XV, 7, está usado en amplio sentido (véase *Hechos*, XIV, 4 14), pero aun aquí lo está por modo tan riguroso, que en él se comprenden Santiago y los Doce,» según observa el mismo Meyer á nuestro pasaje. También se menciona antes á Cefas al lado de los Doce (véase *Mar.*, XVI, 7), y se designa el Apóstol, vers. 9, como el menor de los Apóstoles. Si quisiera suponerse que Santiago dió motivo á la extensión del título, aun así no debería haber tenido lugar esto al tiempo de la conversión de Pablo.

Por consiguiente, no hay ni un solo pasaje en las Epístolas paulinas en el cual algún auxiliar del Apóstol *se llame por sí solo apóstol*. En efecto, difícilmente se querrá citar II *Cor.*, VIII, 23, en contra, puesto que en éste se trata de un delegado de las Iglesias, no de un apóstol de Cristo. Lo mismo puede decirse de *Filip.*, II, 25. Sólo quedan por discutir los ya mencionados pasajes de los *Hechos de los Apóstoles*. «Cuando oyeron esto los Apóstoles Bernabé y Pablo, etc.» (XIV, 4. 14). Así, pues, Bernabé fué venerado como Apóstol tanto por la Iglesia griega como por la occidental. No obstante esto, nos es preciso conceder que era un *Apóstol* «de segunda fila,» porque le faltaba la vocación inmediata por Cristo. También es digno de notarse aquí que á Bernabé sólo se le llama Apóstol en unión con Pablo. El hallarse nombrado primero en XIV, 4, mientras no lo es en XIII, 50, podría referirse á su relación con Pablo. Porque Bernabé fué el que presentó á Saulo convertido á los Apóstoles (IX, 27). No debe darse importancia al hecho de que Bernabé no sea llamado aquí Apóstol, porque tampoco Pablo fué llamado Apóstol antes de la ordenación (XIII, 2 3) y del primer viaje de misión; pues hasta XIII, 9, se llama solamente Pablo. Pero ni antes ni después es nombrado Pablo Apóstol solo ó con sus acompañantes; en cambio, va de ordinario delante de Bernabé (XIII, 43, 46, 50; XV, 2, 22, 35, 36). Unicamente en XV, 12, 25 se invierte la relación, porque Bernabé era conocido en Jerusalén. Si Bernabé viene de-

signado en forma excepcional y antes que Pablo en Lystra, depende del hecho de que se les quisieron tributar honores divinos, y tomaron á Bernabé por Zeus, y á Pablo por Hermes, su mensajero, por lo que debía ser nombrado primero aquél. Bernabé recibió su nombre de los Apóstoles (IV, 36) y ocupó el lugar de un profeta (XIII, 1; XV, 32). Vendió sus campos y puso el dinero «á los pies de los Apóstoles.» *Hechos*, I, 21 y sigs. demostrarían que Lucas había considerado también á Pablo con un Apóstol en el más amplio sentido, aun cuando no hubiese sido posible satisfacer de manera extraordinaria las condiciones requeridas.

En favor de la apostolicidad de Bernabé en el *propio sentido* se cita también la primera Epístola á los Corintios [1]. En plural alude el Apóstol á los privilegios pertenecientes á él, igual que á los demás Apóstoles, y después añade: «¿O yo solo y Bernabé no tenemos potestad para hacer esto?» ¿Pero antes y después solamente usa el singular. «¿No soy yo libre? ¿no soy Apóstol? ¿no he visto á nuestro Señor Jesucristo? ¿no sois vosotros obra mía en el Señor? Aunque para otros no fuera Apóstol, para vosotros lo soy.» «Pero yo de nada de esto he usado.» También aquí, como en *Gál.*, II, 9, se nombra á Bernabé sólo al lado de Pablo, porque se había impuesto con él iguales privaciones en los viajes de misión. El punto decisivo de la vocación por el Señor, lo refiere el Apóstol á sí mismo solamente. Los alejandrinos, que habían tenido la carta de Bernabé como apostólica, llaman, no obstante esto, á Bernabé un ayudante de Pablo en el servicio de la predicación á los gentiles. Bernabé nombra á los Doce como los mediadores de la obra de redención encargados por el Señor para la promulgación del Evangelio y para testimonios de las Doce tribus (V, 9; VIII, 3).

---

(1) 1 *Cor.*, IX, 5, 6. V. Döllinger, *Christentum*, 57; Kihn, *Enzyklopädie und Methodologie der Theologie*, 1892, 280. Sobre *Gal.*, II, 9 y sig., v. Köppel, *Stud. u. Krit.*, 1889, 265, 274; Clem. Alej., *Strom.*, 5, 10 (ed. Potter), 683; (Ps.) Barn., *Ep.*, 8, 3; Polic., *Ad Phil.*, IX, 1.

6. Condiciones requeridas por Pablo para el Apostolado. Este es la institución del Señor para la prosecución de su triple ministerio.—Pero de las Epístolas del Apóstol quiere deducirse que Pablo había *hallado ya establecido el uso de atribuir el título de apóstol á otras personas* además de los Doce, por lo cual, le fué mucho más fácil ampliar el concepto del título en su interés con motivo de su vocación posterior. Ya hemos dicho algo del pasaje I *Cor.*, XV, 7. En él están incluídos por lo menos los Doce; pero con esto se debilita la conclusión de que el título de Apóstol comprende á otras personas. *Gál.*, I, 19, sería buen argumento, si Santiago, el hermano del Señor, no pudiera ser á la vez Apóstol. Pero esta identificación tiene en su favor filológica é históricamente la mayor verosimilitud. Ni siquiera se quebranta con I *Cor.*, IX, 5, donde se nombra á los hermanos del Señor al lado de los Apóstoles, porque «los hermanos del Señor en manera alguna son excluídos del Apostolado; como no lo es Pedro, llamado especialmente de este modo [1]». Esto confirma mucho más nuestro concepto del Apostolado, en tanto que San Pablo, demostrando que se estimaba de igual dignidad que los Apóstoles, entre los cuales estaban los hermanos del Señor, da á entender en cuanto aprecio tenía la dignidad apostólica.

Aún parece más raro que de *Gál.*, I, 1, quiera deducirse que hubo Apóstoles creados *por los hombres* ó por medio *de hombres.* En efecto, el Apóstol quiere efectivamente defenderse del reproche de que él, porque no había sido nombrado por Cristo durante su vida, no era un Apóstol igualmente digno. Si él hubiera conocido Apóstoles comisionados por hombres, no los habría reconocido como verdaderos Apóstoles, ni los hubiera equiparado á los protoapóstoles. La frase de *Gál.*, I, 12: porque yo no he recibido el Evangelio de hombres, no supone que

(1) Weizsäcker, *Apost. Zeitalter*, 586 y sigs.; *Realenzykl.*, VIII,³ 579; Belser, *Die Selbstverteidung des hl. Paulus*, 34 y sigs.; Wilmers, *Die Kirche*, 82 y sigs.; Cornely, sobre I *Cor.*, XII, 28.

hubiere Apóstoles de tal condición. Esto lo admite también Weizsäcker sin vacilar, cuando dice: «Cierto es que los Doce son lo que son; pero el nombre de Apóstol se atribuye también á otras personas que fueron llamadas á evangelizar.» «No puede decirse que Pablo funde el derecho de Apóstol en la costumbre de agregarse otros compañeros de apostolado.» «En lo esencial no fué conmovida la condición de los Apóstoles... Sin Apóstoles no habría Iglesia; todo lo demás viene de aquí [1].»

Esto está confirmado también por las *condiciones* que Pablo exige para el Apostolado. Un Apóstol debe ser de sangre judía (I *Cor.*, XI, 22), ha de haber visto á Jesús (I *Cor.*, IX, 1; II *Cor.*, V, 16; *Gál.*, II, 6, no contradice esto), ser ministro del Señor (II *Cor.*, XI, 23), acreditarse con milagros y señales (XII, 12) y sufrir constantemente persecuciones por el nombre de Jesús (XI, 23 y sig.) ¿Tendría todo esto sentido alguno, si hubieran reconocido como Apóstoles solamente un corto número de personas determinadas? ¿No puede ser todo esto sencillamente una comparación del apostolado de Pablo con el de los protoapóstoles, para demostrar su derecho de Apóstol contra los adversarios? De esto se trata precisamente en la segunda Epístola á los Corintios. Pablo se compara con los primeros Apóstoles, y quiere insistir en la enumeración de sus propios trabajos, persecuciones, revelaciones, apariciones y resultados, porque sus adversarios querían representarlo como un pseudo-apóstol. Ni aun con una sílaba da á entender que exponía las condiciones para el Apostolado en general. Su único objeto es: «Yo entiendo que en nada fuí inferior á los más excelentes Apóstoles [2].» Los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles nos hablan de los carismas de éstos [3]. También en la literatura postapos-

---

(1) Sohm (*Kirchenrecht*, 56, n. 1), al contrario, tiene por imposible que, según la opinión de los adversarios, falte al Apóstol la vocación por medio de hombres, porque supone á ésta en general como confirmación de la elección divina. V. Tert., *Adv. Marc.*, 5, 1; Clem., *Hom.*, 17, 13-19.
(2) II *Cor.*, XI, 5; XII, 11. V. I *Cor.*, XV, 10.
(3) *Marc.*, XVI, 20; *Hechos*, II, 43; V, 12.

tólica son los Apóstoles según su vocación «los predicadores del Evangelio en todo el mundo, enviados por Cristo mismo, dotados del Espíritu Santo, y confirmados por los resultados de sus obras». A esto se añade la fundación de Ordenes eclesiásticas y la regulación de la conducta cristiana con carácter obligatorio. Como Cristo por el Padre, así fueron enviados los Apóstoles por Cristo (1).

Pablo combate, en efecto, á sus *adversarios* con acerbas palabras. Los llama apóstoles de la mentira, falsos operarios, que toman la máscara de Apóstoles para servir á Satanás. Es seguro que al decir esto no tenía en su mente á los protoapóstoles. Pero ¿es asimismo imposible que estos adversarios se hubiesen arrogado la misma dignidad? Precisamente porque el Apóstol menciona á los propios Apóstoles en II *Cor.*, XI, 5, en modo alguno puede haber reconocido como Apóstoles á los apóstoles de la mentira. Estos se fundaban en aquellas condiciones formales del Apostolado, que veían averadas en los Doce, para combatir á Pablo. Las cartas de recomendación (III, 1) nada demuestran, porque ni su contenido ni sus expedidores son conocidos. La alusión del Apóstol á su carta de recomendación. no supone el reconocimiento de su Apostolado, sino que tiene por objeto rebatir á los que negaban su Apostolado con motivo de tales cartas de recomendación.

Por consiguiente, el *Apostolado* no es ni un simple *ministerio de enseñanza ó de propaganda*, ni el resultado de una *evolución histórica*. Es más bien una *institución propia y especial* del Señor para la prosecución de su *triple ministerio* (*Mat.*, XXVIII, 19). Sin el mandato inmediato de Cristo, no hay Apóstol en el sentido propio. Si la autoridad de un Apóstol hubiese nacido solamente del simple hecho de que una comunidad hubiese recibido de él la fe, San Pablo no hubiera necesitado, para demostrar su igualdad de derechos respecto á los protoapóstoles, ni recu-

(1) Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 803. V. también Sohm, *Kirchenrecht*, 42, n. 10, quien, siguiendo á Lightfoot, pone en I *Cor.*, IX, 1; XV, 7, el peso principal.

rrir á la aparición que tuvo del Señor. Siendo Cristo el punto central de la predicación, sólo sus enviados podían ofrecer plena garantía de la fe. La *relación con Cristo* era la reguladora de la autoridad y de la obediencia. Esta relación había erigido en «columnas» á Pedro, Santiago y Juan, aun para los fieles extranjeros que no habían recibido de ellos la fe. Su autoridad y su dignidad existían antes é independientemente de las Iglesias. Esto no excluye que algunos se conquistasen en sus Iglesias una autoridad personal especial, estableciendo su residencia fija en ellas, como Santiago en Jerusalén, que gozó de gran consideración, aun entre los judíos, Pedro en Antioquía y Roma, y Pablo en sus numerosas Iglesias pagano-cristianas. Pero el fundamento y la esencia de esta autoridad estaba en el Apostolado, no en las condiciones personales.

Los Padres apostólicos Clemente, Ignacio y Policarpo no conocieron otros Apóstoles propiamente dichos sino los Doce y á Pablo [1]. Cuando otros escritos postapostólicos, especialmente la Doctrina de los Apóstoles y Hermas, extienden el concepto á los misioneros pertenecientes á toda la Iglesia, nos dan, con la palabra apóstol ó evangelista, una aplicación del vocablo, pero no una explicación de la idea primitiva. Se comprende bien que después de la muerte de los Apóstoles se aplicara fácilmente la palabra á aquellos que siguieron una vida de misioneros; pero ni fueron éstos igualados á los antiguos Apóstoles, ni su autoridad podía durar largo tiempo. Aunque en el siglo I los Vicarios ó sucesores de los Apóstoles, dotados de potestad especial, fueron llamados Profetas y Evangelistas, siempre quedaría por aclarar su posición con respecto á los cabezas.

7. El ejercicio del Apostolado. Humildad. No hay maestros ni Padres. Consejos contra el ejercicio despótico.—Mas el *ejercicio del Apostolado* se distingue siempre de la actividad de las autoridades profanas, de los

(1) *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1904, 254 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, I,[2] 134, n. 2: «La interpretación de los cristiano-paganos sobre la importancia de los Doce—lo cual ha de tenerse muy presente—es casi unánime.»

príncipes paganos. Si no se hubiese tratado de encontrar precisamente en esto un argumento contra el ministerio de los Apóstoles, no consideraríamos necesario mencionarlo. ¿Cómo había de consentir el espíritu de abnegación y de humildad un régimen despótico y tirano en la Iglesia apostólica? ¿No recomendó el Señor á sus discípulos la sencillez del niño? ¿No les prohibió llevar el nombre de superiores y dominar á la manera de los paganos? «Mas vosotros no os dejéis llamar Rabbí, porque uno sólo es vuestro Maestro y vosotros sois hermanos» (*Mat.*, XXIII, 8). «La premura con que se promulgó esta prohibición, demuestra claramente que fué observada por lo menos en los primeros tiempos. Por este motivo, solamente aquellos que acogían la palabra, se hacían en absoluto discípulos de Jesús mismo; con ello se ponía á la vez el principio de la igualdad de todos y se fundamentaba el conocimiento de que la comunidad era algo más que una escuela de la ley. Pero se añade además que en sus doctrinas no se trataba solamente de la interpretación de la ley, sino de la fe en Jesús, en el Cristo y en el Reino, y que la doctrina era por sí misma inconciliable con una autoridad pública, como era propia de la escuela en cuanto á tal. Exteriormente podían juzgarse también en sentido más amplio como una αἵρεσις. (1)»

¿Es realmente posible conceder tal trascendencia á esta *sencilla* prohibición? Todo el organismo de la asociación ¿no viene á reducirse así á una especie de *escuela rabínica*, si también exteriormente hubiese podido parecer *herejía?* Para ser consecuentes los teólogos, deberían, á ejemplo de Karlstadt, abandonar el título de maestros y de doctores. No obstante esto, se tuvo en consideración el *carácter antifarisaico* de toda la plática, de la cual está tomada aquella prohibición. El Señor mismo distingue, en efecto,

(1) Weizsäcker, *Apost. Zeitalt.*, 37; Langen, *Das vatik. Dogma*, I, 25 y y sigs.; Schell, *Die neue Zeit und der alten Glaube*, 1898, 127 y sigs.; Grill, *Das Primat des Petrus*, 1904, 43 y sigs. De igual manera ya los deístas: Collins, Chubs, etc.; v. Lechler, *Deismus*, 226.

en estos fariseos entre *ministerio* y *persona*. «En la cátedra de Moisés sentáronse los escribas y los fariseos. Haced y observad todo lo que os dijeren, pero no obréis según sus obras» (*Mat.*, XXIII, 2, 3). Cuando Jesús censura y condena la codicia de honores, no pretende con esta prohibición de los títulos suprimir los cargos oficiales, sino solamente la vanidad y la vanagloria que se complacen en exterioridades. Esto se demuestra también por el contexto. «Y á nadie llaméis padre vuestro en la tierra, porque uno es vuestro Padre que está en los cielos. Ni os llaméis maestros, porque uno es vuestro Maestro, Cristo. El que es mayor entre vosotros, será vuestro siervo. Porque el que se ensalzare será humillado, y el que se humillare será ensalzado» (*Mat.*, XXIII, 9 12). ¿Y por esto ha de prohibirse el *título de padre*, ó deducir de ello que no tuvieron padre en la tierra? (1) Una sola cosa aparece de esto, y es que el Padre que está en los cielos es el verdadero Padre, del cual proviene toda la paternidad terrenal, y que Cristo es el único Maestro, el camino, la verdad y la vida: quien sin Dios, sin Cristo y sin potestad se arroga este título, se hace culpable de soberbia farisaica (2). Por este motivo dirigieron los Padres á los herejes el reproche de que ellos se nombraban según sus jefes, mientras los cristianos se denominaban según el único Maestro. El que tiene el ministerio realmente por Cristo, lo ejercerá para Cristo y no bautizará en nombre de Cefas, de Pablo ni de Apolo. Nada se sigue de esto en pro de la igualdad de todos los hermanos. El objeto del Cristianismo es la igualdad exterior de todos, como la libertad es el fin de la disciplina y de la autoridad; pero ambas cosas sólo se consiguen en el reino de la perfección.

No ocurre otra cosa con la prohibición del *ejercicio despótico del poder*. «Los reyes de los pueblos dominan sobre

(1) Agust., *De fide et symb.*, 4, 9.
(2) Ibid., *Ep.*, 166, 4, 9; Greg. I, *Ep.*, 5, 18; Efrem, *Serm.*, 24. V. Döllinger, *Christentum*, 34, 233 y sigs.; Möhler, *Einheit*, 126; Kleutgen, *Theol.*, III, 346 y sigs.

ellos, y los poderosos se hacen llamar bienhechores. Pero no así vosotros; sino que el mayor entre vosotros hágase como el menor, y el que precede como el que sirve» (*Luc.*, XXII, 25, 26). ¿Por qué había de usar Jesús esta comparación, si no hubieran sido instituídos por él mayores y superiores? El mismo se pone como modelo, no para despojarse de su dignidad, sino para recomendar la humildad á los gobernantes. Y al punto añade: «Y yo dispongo del reino para vosotros, como mi Padre dispuso de él para mí, para que comáis y bebáis á mi mesa en mi reino, y os sentéis sobre tronos y juzguéis á las doce tribus de Israel» (XXII, 29, 30). San Pedro puede dar el comentario de esto: «Ruego á los presbíteros que hay entre vosotros, yo presbítero como ellos y testigo de la pasión de Cristo, y participante de la gloria que se ha de manifestar en lo venidero: Apacentad la grey de Dios que está entre vosotros, no por fuerza, sino de buena voluntad; no por amor de vergonzosa ganancia, sino de grado; ni como señores sobre la clerecía, sino como dechado de la grey» (I *Ped.*, V, 1-3). Lo que se prohibe es la ambición de honores, no los empleos, y el abuso despótico, no el derecho y el poder.

Si se tiene presente esta *distinción* entre *gobierno cristiano* y *gobierno mundano*, nadie se aventurará, por el tono fraternal y amoroso que los Apóstoles empleaban con los fieles, á deducir la consecuencia de que ellos no tenían *conocimiento de un cargo oficial.* Sin embargo de esto, en el *hecho mismo* supieron los Apóstoles mostrarse resueltos y hacer respetar su *doctrina* y sus *disposiciones.* Los *Hechos de los Apóstoles* nos dicen que los fieles perseveraban en las doctrinas de aquéllos (II, 42), lo cual se dice con mayor claridad en las *Epístolas paulinas* [1]. Toda la Epístola á los Gálatas es una demostración continua de ello. Aun en la Epístola á los Romanos, en la cual se dirige el Apóstol á una Iglesia extraña á él, exige el mismo crédito á su palabra. Por Jesucristo «hemos recibido gracia y

(1) II *Tes.*, II, 15; *Rom.*, VI, 17; XVI, 17; II *Cor.*, XI, 4; *Gál.*, I, 11 y sig.; *Fil.*, I, 27 y sig.; *Col.*, II, 7 y sig.

Apostolado para que se obedezca á la fe en todas las gentes por su nombre» (I, 5). «Porque no me permito hablar cosa alguna de aquellas que no hace Cristo por mí para traer á la obediencia á los paganos por palabras y por hechos, por fuerza de señales y prodigios, en virtud del Espíritu» (XV, 18 y sig.; I *Tes.*, II, 13). Gregorio Magno observa que Pablo no muestra preferencia entre hombres de la misma fe; pero si encuentra una falta que censurar, se acuerda de que es maestro. «El gobierno superior se desempeña bien, si los gobernadores ejercen la autoridad más sobre las faltas que sobre los hermanos» [1].

Es una prueba de la *unión orgánica entre Apóstoles y creyentes*, y un signo de *discreción pastoral*, el hecho de que tanto San Pablo, como los primitivos Apóstoles en Jerusalén *(Hechos*, VI, 1), se aseguraran la cooperación de toda la comunidad cada vez que se trataba de asuntos importantes de ella. Pablo, con el total conocimiento de su derecho apostólico, estimula á los Corintios á excluir de la comunidad al incestuoso. Y aunque ausente de cuerpo, pero presente en espíritu, juzga como presente á quien tal cosa obra, y quiere «que en el nombre de Jesús, congregados vosotros y mi espíritu con la potestad de nuestro Señor Jesucristo, sea el tal entregado á Satanás para mortificación de la carne, y que su alma sea salva el día de nuestro Señor Jesús» (I *Cor.*, V, 1 y sigs). Después (II *Cor.*, II, 5 y sigs.) invita á que el excluído que muestre arrepentimiento, sea aceptado de nuevo en la Iglesia, para que no caiga en desesperación. En II *Cor.*, VIII, 19 deja á cargo de la comunidad la elección del portador de las dádivas. Según esto han de juzgarse también las demás disposiciones por las cuales se ordena una reprensión pública á los pecadores, ó á los pertinaces la expulsión, «la entrega á Satanás [2].» Del «absolutismo jerárquico» no se encuentra huella alguna; la ley de Cristo es la que da la

(1) Greg. M., *Ep.*, I, 25.

(2) II *Tes.*, III, 6, 14, 15; I *Tim.*, I, 10; II *Tim.*, III, 5; II *Juan*, X, 11; Döllinger, *Christentum*, 437.

norma á Pablo y á las Iglesias; pero Pablo se acoge á su Apostolado para dar fundamento jurídico á sus prescripciones [1].

San Crisóstomo comenta el II *Cor.*, II, 9, de esta manera: «Obediente en todo—dice Pablo;—luego no sólo cuando se trata de excluir, sino también de volver á admitir. Así conviene á los buenos discípulos, obedecer en todo al maestro, sea lo que fuere lo que mande. De nuevo elige él para sí el segundo lugar, de tal modo que ellos le preceden y él los sigue. Esto es á propósito para apaciguar un ánimo alborotado y quitar pretexto á todo ciego arrebato. También había dejado á los corintios que tomasen parte en las resoluciones, con lo cual logró dos fines importantísimos: 1.º la sentencia fué realmente pronunciada; 2.º todos los corintios concurrieron á ella, con lo cual Pablo ni tomó sólo aquella resolución, para que no se le acusase de orgulloso y soberbio, ni se puso del todo á merced de los corintios.»

8. Pablo aparece con poder apostólico, no como representante de la Iglesia.—Además, el Apóstol atribuye á un *mandamiento del Señor* la *prohibición del divorcio* (I *Cor.*, VII, 10). Respecto á la *virginidad* distingue entre su *consejo* y el *mandamiento* del Señor (VII, 25). Las dos cosas demuestran que el Apóstol era dispensador de los Sacramentos de Dios y que tomaba como norma inexcusable la doctrina y el mandamiento del Señor, pero no que él no tuviese derechos y no afirmase que podía imponer, sobre el fundamento de ellos (XIV, 37), sus propias prescripciones. El «yo, no el Señor» VII, 12) frente al «el Señor, no yo» (VII, 10), según Crisóstomo, podría referirse á una distinción entre los mandamientos positivos dados por el Señor, y las reglas del Señor reveladas por boca de los Apóstoles. Porque el Apóstol cree tener también Espíritu de Dios y sabe que Cristo habla por su

(1) Harnack (*Mission*, 306) dice que en Pablo existen juntas dos ideas, la independencia de las Iglesias particulares y la superintendencia del Apóstol.

boca [1]. Los consejos que da demostrarían que nunca había habido por su parte preceptos obligatorios, si pudiera demostrarse que nunca había dado más que consejos. Pero esto no es así; por lo contrario, así como estos son los dos únicos casos en que Pablo alega expresamente los mandamientos de Jesús (VII, 10; IX, 14), también es la única vez que se encuentra la palabra «consejo» (συγγνώμη, VII, 6; pero γνώμη, VII, 25, 40. II *Cor.*, VIII, 10). No obstante esto, habla de disposiciones respecto á las colectas (I *Cor.*, XVI, 1), da reglas relativas al culto, á los dones espirituales, al sacrificio de carne á los ídolos, y anuncia que cuando él llegue, ordenará lo demás. A la vez alude á las precauciones tomadas en las demás Iglesias (VII, 17). Como á los Corintios (XI, 2; XVI, 1), exige también á los Tesalonicenses que perseveren en las tradiciones (II *Tes.*, II, 15). Protesta contra toda variación en su Evangelio [2]. Que él con sus órdenes (I *Cor.*, XI, 34; XVI, 1. *Tit.*, I, 5) quería dar prescripciones obligatorias y favorables para todos, lo demuestra con su mismo modo de expresarse en *Rom.*, XIII, 2; I *Cor.*, IX, 14. Por este motivo llevan su nombre las posteriores prescripciones de los Apóstoles (διατάξεις, ἐντολαί). La forma pudo variar sin duda, pero el derecho de dar órdenes consistía no sólo en una potestad personal, fundada en su relación con las Iglesias, sino en la potestad conferida por Dios.

¿Qué ha de probar contra esto II *Cor.*, I, 23? «No que tengamos señorío sobre nuestra fe, pero somos ayudados de vuestro gozo, pues por la fe estáis en pie.» ¿Qué han de probar otros pasajes semejantes? «No nos predicamos á nosotros, sino á Jesucristo, Señor nuestro y que nosotros somos vuestros siervos por amor á Jesús» (IV, 5). «No lo digo como quien manda, sino por la solicitud acerca de los otros, y también para experimentar la buena índole de vuestro amor» (VIII, 8). ¿No dice el Apóstol en la misma

---

(1) Cris., *De virg.*, 11.
(2) *Rom.*, XVI, 17; II *Cor.*, XI, 4; *Gál.*, I, 1 y sigs.; *Fil.*, I, 27 y sig.; *Col.*, II, 7 y sig.; Batiffol, *Études*, 263.

Epístola: «Y os escribí también para ver por esta prueba, si sois obedientes en todas las cosas?» (II, 9). ¿No resuena como la voz de un Apóstol que tiene *potestad*, lo que en I *Cor.*, IV, 21, escribe: «¿Qué queréis? ¿Iré á vosotros con vara, ó con caridad y con espíritu de mansedumbre;?» y en II *Cor.*, X, 5, 6, 8, donde observa que está dispuesto «á destruir fortaleza, así como toda altura... y á castigar toda desobediencia?» Y el final de su severa Epístola á los Corintios, donde dice bien claro su propósito con estas palabras: «Por lo tanto, os escribo esto ausente, para que estando presente, no emplee con severidad la autoridad, que Dios me dió para edificación, no para destrucción» (II *Cor.*, XIII, 10).

Los Apóstoles no hablan seguramente «como oráculos, ni decretan, sino que recuerdan y argumentan; no equiparan su palabra á la de Cristo, sino que la subordinan á ella (I *Cor.*, VII, 10, 25, 40) (1). Pero ¿se infiere de aquí que los siervos de Cristo (I *Cor.*, IV, 1. *Ped.*, V, 1; véase *Hechos*, XII, 19. *Rom.*, XI, 13, y I *Cor.*, XVI, 15, y *Efes.*, IV, 12) no tenían autoridad sobre las Iglesias? Ni el origen del diaconato, que no nació contra la voluntad de los Apóstoles (*Hechos*, VI, 1 y sigs.) (2), puesto que éstos les imponían las manos, ni los dones de gracia para funciones especiales en las Iglesias (I *Cor.*, cap. XII), privan de su potestad oficial al Apostolado ni á los cargos establecidos por los Apóstoles. Con cuánta decisión sabía Pablo hacer que prevaleciera esa potestad, ya lo hemos visto por los pasajes citados, que á veces se asemejan á un «decreto.» Según que Pablo quiere ganarse los corazones impresionables ó escarmentar á los insubordinados, hace resaltar un aspecto ú otro de su índole. En algunas de sus Epístolas parece que hablan alternativamente dos Pablos, «el uno que pa-

(1) Beyschlag, *Riehms Bibl. Handwört*, I, 74; Langen, *Das Vatik. Dogma*, 23 y sigs.; Michaud, *Internationale theol. Zeitschr.*, 1900, 691 y sigs. V., por lo contrario, Scheeben, *Dogmatik*, I, 97; Denzinger, *Relig. Erkenntn.*, II, 173 y sigs.

(2) Belser (*Beiträge zur Apostelgesch.*, 1897, 29) explica según el texto β, que ya antes habían existido «diáconos de los hebreos».

rece acomodarse enteramente á los sentimientos, conceptos y condiciones de sus compañeros en la fe, y el otro, en su dignidad apostólica, se muestra exigente, reprendiendo y castigando [1].» Los Apóstoles tenían que tratar con neófitos, con personas que vivían en un ambiente pagano y pecador; por consiguiente necesitaban de una solicitud tierna é indulgente, para que el tizón humeante no se extinguiera del todo, ni se quebrara la caña. «Pero había dos cosas en que no admitían excusa, las cuales mandaban con toda severidad: la obligación de profesar la fe y la de rechazar toda herejía.»

9. El magisterio de los Apóstoles es ilimitado.— Por consiguiente, San Pablo estaba tan convencido de que su *potestad apostólica* venía *inmediatamente* de Dios, como de no haber recibido mandato alguno de las Iglesias ni de obrar como «ministro» ó como «representante de ellas,» por mucho que condescendiera con los conceptos y deseos de los fieles. ¿Cómo hubiera podido haber escrito una carta á la Iglesia romana como representante de ella? Los *maravillosos carismas* de la Iglesia apostólica hicieron ciertamente que también los laicos cooperasen á las conversiones, al cuidado del culto y de la comunidad [2], y así tuvieron parte en el apostolado común. Pero esta dignidad y este deber generales no impedían que los Apóstoles tuviesen en las Iglesias un puesto particular, á la manera como la común misión del Espíritu Santo no podía hacer superflua la participación especial del Espíritu Santo en el acto de conferir el ministerio. Verdad es que la vocación apostólica se eleva sobre la amplia base de la vocación cristiana común; pero, según Pablo, no es una especie del género cristiano común [3], sino que pertenece á un género

(1) Döllinger, *Christentum*, 90, 235; Agust., *De corrupt. et grat.*, 3, 5; Greg. I, *Reg. past.*, 2, 6; *Ep.*, 11, 45.

(2) V. *Rom.*, XII, 1; I *Cor.*, XII; I *Tes.*, V, 19 y sigs.; *Sant.*, III, 1.

(3) Achelis, *Stud. u. Krit.*, 1889, 36; Gunkel, *Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populärem Anschauungen des Apostel Paulus*, 1888; Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister in der nachapostolischen Zeit*, 1889; Harnack, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1889, col. 513 y sigs.

más elevado. Él mismo se iguala á los Doce como «Apóstol llamado.»

No es cierto que la *enseñanza* que *daban los Apóstoles* solamente debía durar hasta que los fieles estuvieran enteramente instruídos en la doctrina cristiana, como si los Apóstoles únicamente hubieran sido maestros frente á los paganos y judíos y los poco instruídos. ¿Hubo realmente «entre los fieles perfectamente instruídos algún maestro más? ¿no eran todos hermanos? Por lo contrario, el Apóstol dice: «Hablamos sabiduría entre los perfectos, mas no sabiduría de este mundo..., sino la sabiduría de Dios en el misterio. Dios nos la reveló por su Espíritu; porque el espíritu lo escudriña todo, hasta las profundidades de la divinidad» (I *Cor.*, II, 6 y sigs). «Pero el manjar sólido es de los perfectos» (*Hebr.*, V, 14). La actividad literaria del Apóstol, demuestra además que la instrucción apostólica nunca fué enteramente superflua. En esta hipótesis sólo *una cosa* puede tenerse por verdadera: Toda la enseñanza del Apóstol había de darse de manera que en el momento de su separación de este mundo quedase confiada á la Iglesia todo el tesoro de la Revelación, para que, como eterno depósito y bajo la guía del Espíritu Santo, formase en el transcurso de los siglos una fuente de verdad para los fieles.

10. Los divinos oficios en la Iglesia. Apóstoles, Profetas, Doctores.—El Apóstol habla repetidamente de los *oficios* que Dios había establecido en la Iglesia. La función *apostólica* va delante de todas. Siguiendo la ya recordada comparación de la Iglesia con el cuerpo y sus miembros, dice: «Y á unos puso Dios en la Iglesia en primer lugar Apóstoles, en segundo Profetas y en tercero Doctores» (I *Cor.*, XII, 28). La forma general del discurso excluye que aquí se tenga sólo presente la comunidad de Corinto. De Apóstoles en Corinto sólo podía tratarse con respecto á Pablo y á Cefas, que no fueron instituídos para Corinto. En cambio, que se trata de la Iglesia universal, aparece también de textos paralelos (1). El orden de

(1) *Ef.*, I, 22 y sigs.; I *Tes.*, V, 10; II *Tim.*, I, 11.

precedencia confirma lo que en otra parte expone el Apóstol respecto á los carismas que se tenían en Corinto. Como él estaba seguro de poseerlos, atribuía á los Apóstoles, nombrados siempre en primer lugar, la total plenitud del Espíritu. Como Apóstoles son ellos á la vez profetas, sanadores de enfermos, censores, etc. No obstante esto, no ha de inferirse de aquí que nombre á los Apóstoles, no como portadores de la misión apostólica, sino solamente como personas dotadas de carismas (1). En la descripción de los carismáticos (I *Cor.*, XII, 9 y sigs.; XIV, 1 y sigs.). no se mencionan los Apóstoles. Su ministerio era «desde el principio por lo menos carismático» (Weinel), su infusión del Espíritu Santo fué particular y propia, y su ministerio destinado á toda la Iglesia.

Por tal motivo no debían ser considerados los *Profetas* como personas carismáticas investidas de un ministerio eclesiástico, porque mientras de los Apóstoles, como de autoridades conocidas, nada más dice respecto á los carismas, se detiene á tratar más extensamente de los Profetas. Son miembros de la comunidad, que poseen los dones especiales del Espíritu (*Hechos*, II, 14 y sigs.), para predicar la doctrina de la Revelación y robustecer de esta manera la fe de los cristianos (2). La diferencia esencial puede inferirse de las pláticas instructivas del Señor: «El que recibe á un profeta en nombre de profeta, recibirá galardón de profeta» (*Mat.*, X, 41). «Quien recibe á un justo en nombre de justo, recibirá galardón de justo.» Pero de los Apóstoles dice Jesús (X, 40): «Quien á vosotros recibe, á mí reci-

(1) Así se opina modernamente, y especialmente Sohm, á quien también sigue Haupt, *Zum Verständnis des Apostolats*, 1896. Harnack, *Mission*, 242 y sigs.: Apóstoles, profetas, doctores; misioneros, Apóstoles y doctores (Dídaco, Pastor Hermas). Apóstoles, profetas y doctores es una distinción antiquísima. Según Pablo (I *Cor.*, XII, 28), la publicación de la palabra de Dios constituye solamente una categoría en la Iglesia de Dios. Esto está de acuerdo con Dídaco. Pero Pablo nombra en igual línea los dones de los prodigios, de la curación, del socorro, de la administración y de lenguas. Por lo contrario, Döllinger, *Christentum*, 297; Leitner, *Die profetische Inspiration*, 91 y sigs.; *Realensykl.*, X, 3 324.

(2) I *Cor.*, XIV, 3, 24, 25; *Ef.*, III, 5; I *Tes.*, V, 10; *Rom.*, XII, 6; *Hechos*, XIII, 1.

be [1].» Los *Apóstoles son los Vicarios de Cristo* y en su labor apostólica van acompañados del espíritu profético. Este se halla subordinado á ellos.

De esta manera se explica por qué se encuentran juntos *Apóstoles* y *Profetas* en *Efes.*, II, 20; III, 5 [2], sin que, como se acostumbra, haya de recurrirse á los profetas del Antiguo Testamento. En IV, 11 se vuelven á nombrar, mas con ello parece haberse tenido el propósito de ampliar la misma cosa, esto es, hacer una partición de la misma facultad. Todavía en la *doctrina de los doce Apóstoles* se citan los Profetas y Doctores como prototipos de los obispos y los diáconos, al par que los Apóstoles y los Profetas (XI, 3). Verdad es que aquí el nombre «Apóstol» está tomado en su más amplio sentido siguiendo como norma el texto de Mateo; pero el autor tampoco quiere atribuir á estos Apóstoles igual ministerio que á los Doce mencionados en el sobrescrito, porque nunca hubiera podido decir de éstos que se les haya de considerar como falsos Profetas (no falsos Apóstoles), si permanecían en la comunidad más de tres días. Pero esta significación más amplia no es habitual en la literatura más antigua. También Apolo, para distinguirlo de los demás Apóstoles, es llamado por Clemente Romano [3], hombre aprobado por ellos. El concepto más lato no se encuentra antes de Clemente de Alejandría y de Orígenes [4], pero también en éstos es fácil reconocer la diferencia. Eusebio llama pastores y Evangelistas á los sucesores de los Apóstoles.

Si los obispos y los diáconos (*Efes.*, XV, 1 y sig.) ejercitan, según la doctrina de los Apóstoles, el oficio de los profetas y doctores, y merecen consideraciones y honores

(1) *Juan*, XIII, 20; *Luc.*, X, 16; *Apoc.*, XVII, 20, 24; XXII, 9; *Hechos*, XI, 28; XXI, 10; XIII, 1; XV, 32.

(2) V. *Apoc.*, XVIII, 20, 24; XVI, 6; *Hechos*, XI, 27; XV, 32; Weizsäcker, *Apost. Zeitalter*, 40 y sigs.; Haller, *Die Propheten von nachapostolischen, Kirche*, «*Theol. Stud. aus Würtemberg.*», 1888, 36 y sigs.; Leitner, *l. c.*, 91; Weinel, *Die Wirkungen des Geistes*, 33 y sigs.

(3) *Ep. I ad Cor.*, 47.

(4) V. Funck, *Patres Apostolici*, I, ^{2} 1901, 26; *Kirchengesch.*, ^{4} 1902, 45 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, I, ^{2} 386, nota 1.

como profetas, esto demuestra tan sólo la elevada estimación en que se tenían los carismas, pero no cuál fuese la organización de las Iglesias. La Doctrina de los Apóstoles no demuestra que los obispos fuesen «creados» desde el principio para sustituir la falta de profetas, ni en manera alguna excluye que los obispos existieran ya antes. El hecho de que también se les encargara de las funciones de los profetas en la liturgia, cuando apremió la necesidad, dice mucho más en favor de la antigua institución del episcopado atestiguada en las Escrituras. Por tal motivo, tampoco este pasaje (*Efes.*, XV, 1) puede tomarse como una «fuente incomparable» en favor de la opinión de que «la potestad pneumático-despótica de las personas revestidas de Espíritu respecto á la autoridad que recibieron los obispos, fué el primer grado de la supremacía episcopal» (Loofs, Sohm). La organización pneumática, patriarcal y administrativa (Harnack) (1) no pudo suponerse dividida de manera que en las comunidades se encontrasen 1.° profetas y doctores, 2.° ancianos y patronos, y 3.° empleados administrativos elegidos; oficios que, acumulados después en la persona del ministro supremo del culto, como de hecho ocurrió, si se admite la transmisión del ministerio apostólico, dieron origen á la unidad monárquica, porque los Apóstoles preceden desde el principio á todos los pneumáticos y á todos los ancianos. Fuera de esto, en la época postapostólica la palabra profeta fué aplicada, como á cualquier misionero, también á Cristo y á los Apóstoles (2).

Todavía han de entenderse en sentido más general los «Doctores,» porque sus carismas los capacitaban para un ordenado magisterio ante las comunidades reunidas, tal como se lo inspiró el Espíritu. Pero no podían

---

(1) Batiffol está conforme con él y con Hatch (*Études d'hist. et de théol. positive*, 2 1902, 251, 262. *Rev. de l'hist. des rel.*, I, 1903, 149: «Ello no obstante, (en Dídaco) están citados ya los Obispos como una institución regular y no á manera de excepción.»

(2) Just., *Dial. c. Tr.*, 119; Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, I, 521, 804 y sigs.; *Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons*, VI, 1900, 12; Gobet, *De l'Origine de l'Épiscopat*, 1898, 46.

compararse con los Apóstoles, que eran los primeros y principales maestros de sus Iglesias [1]. Pablo se remite á los «caminos en Jesucristo, como él enseña por todas partes en cada Iglesia» (I *Cor.*, IV, 17), y habla de una forma de doctrina (*Rom.*, VI, 17) que él transmitió (II *Tes.*, II, 15). Los creyentes deben atenerse (*Rom.*, XVI, 17) á esta doctrina que sólo saben predicar los que han sido enviados (*Rom.*, X, 14). «Y aunque tengáis diez mil ayos (pedagogos) en Cristo, mas no muchos padres; porque yo soy el que os he engendrado en Jesucristo por el Evangelio» (I *Cor.*, IV, 15).

Con lo cual dió el Apóstol la nota específica del magisterio común. Los Apóstoles son los *dispensadores de los misterios* y tienen á su cargo el *servicio de reconciliación* (II *Cor.*, V, 18). Comparando Pablo este servicio con el sacrificio propiciatorio de Cristo, demuestra que las palabras de la reconciliación, encomendada á los Apóstoles, es una emanación de su misión por Cristo. Cuando ellos exhortan de parte de Cristo: «Reconciliaos con Dios,» ruegan, no obstante esto, como enviados de Cristo, que pueden ser mediadores de la reconciliación y «producir» creyentes por medio del Evangelio. Pero no se dice que baste la simple aceptación de la palabra de Dios para ser justificados. De lo contrario, ya no sería necesario el baño de la regeneración. El asunto es tan claro de por sí, que apenas necesita mayor explicación. No es posible que doctores dotados sólo carismáticamente dirigieran la Iglesia entera (Sohm), ni es probable que estuvieran separados el magisterio y la administración. La unión del magisterio y la administración es cosa del primer Cristianismo; pero presupone no sólo carismas de enseñanza, sino autoridad de ministerio.

Para concluir, cedemos la palabra á un protestante: «No hay asamblea (ἐκκλησία)—dice Zöckler [2],—sin una dirección

(1) I *Cor.*, XIV, 6; *Hechos*, XIII, 1; Tert., *De praescr.*, 3; Herm., *Vis.*, 3, 5.
(2) *Handbuch der theol. Wissensch.*, II, 746. V. *Theol. Quartalschr.*, 1891, 9 y sigs., 559 y sigs.; 1897, 27 y sigs.

que la disponga y la proteja; no hay reino (Βασιλεία) ni pueblo (λαός) sin gobierno; no hay familia sin economía doméstica; no hay templo sin arquitecto; no hay campo, jardín ó viña sin su correspondiente labrador; no hay cuerpo vivo, en fin, sin cabeza ni miembros... Así, pues, Cristo, junto con su Iglesia fundó también su Apostolado como prototipo de todo ministerio eclesiástico para la predicación de la palabra (*Mat.*, X, 28, 20. *Luc.*, XXIV, 47 y sig.), para la administración de los sacramentos (*Mat.*, XXVIII, 19. *Luc.*, XXII, 19) y para realizar la facultad de *atar* y *desatar*, es decir, la disciplina y el orden eclesiásticos mediante la aseveración (!) ó denegación del perdón de los pecados (*Mat.*, XVI, 19; XVIII, 18. *Juan*, XX, 22). A estas disposiciones del Señor correspondió después la conducta de la primitiva Iglesia.» Por tanto, según la doctrina del Apóstol puede admitirse que las tres especies de Evangelistas, Apóstoles, Profetas y Doctores, convenían en que, á diferencia de los obispos y los diáconos, no eran elegidos por la comunidad; pero no se deduce de esto una libertad de enseñanza para todos los dotados de carismas, que en las antiguas Iglesias eran sin duda más numerosos que lo que hasta ahora se había supuesto, ni tampoco una igualdad de derechos en cuanto al magisterio, y mucho menos en lo demás.

II. *La organización de la Iglesia apostólica*

11. Continuación del ministerio en la Iglesia postapostólica. Las Escrituras.—Pero estas organizaciones debían continuar también en la *Iglesia postapostólica*, porque ésta, después de la muerte de los Apóstoles necesitaba igualmente la dirección y gobierno, la distribución de los sacramentos, los frutos del sacrificio de la Cruz y la remisión de los pecados. Era preciso que la voluntad salvadora del Señor se extendiera á todos los tiempos, por lo cual debían preverse los medios necesarios para su realización. Es muy cierto que á nosotros, los hombres, nadie

nos da el derecho de prescribir á Dios nuestro Señor cómo *debía* proceder para obtener el fin de la salvación humana; á la Revelación corresponde darnos á conocer los designios de Dios; pero por lo que Cristo ordenó y destinó directamente para todos los tiempos, estamos facultados para deducir con seguridad sus intenciones; y por lo que desde el principio se enseña y se ejecuta en la Iglesia dirigida por el espíritu de Cristo, estamos autorizados para reconocer la voluntad de la Providencia divina. Y esto tanto más cuanto las noticias directas é indirectas están de acuerdo con ello. Tal sucede con la teoría según la cual la Iglesia ha sido edificada sobre el *fundamento de los Apóstoles* y conservada y dirigida por los *sucesores de ellos* en la *doctrina* y en el *espíritu de los mismos.* Estas noticias demuestran que semejantes organizaciones no eran para Jesús «algo demasiado mezquino», tanto que «se desinteresó públicamente de una manera altamente significativa,» al revés de los fundadores humanos, de religiones y de sus secuaces que aparecían por lo común como indispensables para su obra y para la estabilidad de sus institutos(1); por lo contrario, sabiendo muy bien Jesús cuanta necesidad de organización tenía la Iglesia, expuesta á continua lucha con el mundo, puso los fundamentos de su constitución esencial. «Una organización inestable y caprichosa», sin cargos permanentes habría sido precisamente superflua para el tiempo de Jesús. Todo el tiempo que Jesús vivió en la tierra, fué el centro de sus Apóstoles y discípulos. La vocación y la instrucción de los Apóstoles fué dispuesta para el tiempo después de su muerte, y si el Señor no descuidó esto, tampoco pudo desinteresarse de un porvenir menos inminente. Las manifestaciones de los carismas, que tenían índole más transitoria, desaparecieron pronto, pero el organismo había de durar para siempre. Hacia el año 216 encontramos los últimos Doctores (excepto Orígenes) no pertenecientes al estado sacerdotal, pero el sacer-

(1) Köstlin, *Das Wesen der Kirche*, 65 y sigs.

docio era universal y permanente. Sin tal orden de derecho permanente, fundado por el Señor mismo, hubiera sido imposible la subsistencia de una Iglesia universal. Es una arbitrariedad negar á la Iglesia toda organización legal y permitirle solamente el magisterio con el carisma de la doctrina (Sohm), ya que del cargo eclesiástico podrá derivarse á lo sumo la administración (Eucaristía y oblación).

El Señor prometió á sus Apóstoles que el Espíritu Santo permanecería en ellos *eternamente* (*Juan*, XIV, 16). Sí, al enviarlos, les prometió: «Mirad que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo» (*Mat.*, XXVIII, 20). Esto no podía ser dicho solamente para los Apóstoles, porque aunque se quisiese admitir que ellos esperaban vivir hasta la *Parusía*, es necesario reconocer en Cristo una ciencia superior. Pero ya en el tiempo en que se escribió el Evangelio de Mateo, no podía quedar duda respecto á algunos Apóstoles de que no vivirían hasta la Parusía. Las dos Epístolas á los Tesalonicenses nos dan ya un indicio más amplio, y más aún la segunda de Pedro; en el Evangelio de Juan se refuta ya la opinión de que el discípulo predilecto no había de morir hasta que el Señor hubiese venido. Por tanto, los autores de los Evangelios creyeron firmemente que los *Apóstoles perdurarían de otra manera en la Iglesia.*

¿Sobrevivirían quizás en sus *escritos?* ¿Son estos escritos realmente capaces por su naturaleza de que los Apóstoles, mediante ellos, «ejerzan hasta hoy su vocación apostólica en el mundo y hagan enteramente ociosa toda sucesión del ministerio apostólico, la cual es imposible en sí, porque requiere testigos de vista?» (1) Pero los Apóstoles aluden raras veces á sus Epístolas, y sólo por causas especiales referentes á los destinatarios de ellas. En lo demás se refieren siempre á sus predicaciones, á sus doctrinas, á sus disposiciones. Por muy valiosas que sean las Epístolas para los tiempos posteriores, ni una á una, ni en conjunto,

(1) Beyschlag, *Riehms Handwörterbuch*, 73; *Hase, Polemik*, 101.

pueden substituir plenamente á la obra personal. No era tampoco el fin de ellas, porque, de lo contrario, todos los Apóstoles habrían escrito y hubieran dejado más que simples escritos de ocasión. La Iglesia apostólica debe encontrar solidez en una supervivencia espiritual de los Apóstoles. Verdad es, como dicen Justino y otros, que los Apóstoles nos hablan después de su muerte por sus escritos, á los que debe darse fe (1); pero no pensaron en desligar los escritos de la institución de la Iglesia apostólica. Clemente hace más amplio uso de los escritos apostólicos, é Ignacio considera á los Apóstoles en el más estricto sentido como primera autoridad, pero ambos reconocen á sus sucesores. San Agustín dice que no creería en Cristo, si no le moviera á ello la autoridad de la Iglesia, porque él no lo ha visto y no puede creerse á cualquier persona. «¿Cómo he de creer yo lo que me dicen de Cristo los que no lo han visto?» Cree á las Escrituras, responden. Pero todo escrito, cuando afirma algo nuevo é insólito ó está recomendado por pocos sin demostración, no es creído por sí, sino en virtud de los que lo proponen (2).

12. Los Apóstoles mismos dan disposiciones y organizaciones. En Jerusalén. En las Iglesias cristiano-paganas. Las Epístolas católicas.—Pero los Apóstoles van más adelante aún, *organizando* paso á paso las *Iglesias* (3). Era natural que al principio se dejara gran campo á las Iglesias en la administración de sus propias cosas, y especialmente en las comunidades pagano-cristianas, que no tenían, como los judíos cristianos, un modelo en la constitución presbiteral (4), ni lo encontraron todo bien dis-

(1) Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, 521 y sigs., 810 y sigs.

(2) *De util. cred.*, 14, 31; *De ord.*, 2, 9, 26; Keuter, *Augustinische Studien*, 1887, 11 y sig.

(3) Bruders, *Die Verfassung der Kirche von dem ersten Jahrzehnt der apostol. Wirksamkeit an bis zum Jahre*, 175, 1903. V. *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1903, 62 y sigs., 181 y sigs.

(4) Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II,[3] 189 y sigs.; III, 51: Los «ancianos» no eran una autoridad organizada, aunque sí miembros sacerdotales y no sacerdotales del Sanedrín. En inscripciones de grabados romanos, no aparece este título ni otro semejante. Achelis, *Zeitschr. für neutest. Wissensch.*, 1900, 93: Presbíteros judíos en época posterior.

puesto desde el principio. El «entusiasmo» debía tener en aquellos grupos singular eficacia. Por esto los Apóstoles intervinieron, no sólo personalmente y por escrito cuando fué necesario, sino que tomaron precauciones para el caso de la ausencia de ellos momentánea ó perpetua.

En *Jerusalén* se inició muy pronto un Vicariato de las Iglesias, el cual no pudo existir sin determinadas facultades. Bernabé y Pablo son enviados á los *ancianos* de Jerusalén (*Hechos*, XI, 30), á los *Apóstoles y presbíteros* (XV, 2), al lado de los cuales se menciona especialmente la Iglesia (XV, 4). Los Apóstoles y presbíteros se congregaron (XV, 6). La resolución fué adoptada por los Apóstoles y presbíteros, con la Iglesia (XV, 22), y la transmitieron como acuerdo de los Apóstoles y de los presbíteros (XV, 23). Cuando Pablo se juntó con Santiago en Jerusalén, se juntaron todos los ancianos (XXI, 18). Esta autoridad puede tener ó no alguna semejanza con el sanedrín judío, pero como quiera que sea, hallamos aquí una organización bajo la dirección de los Apóstoles, la cual, en unión con ellos y por ellos, había sido instituída para apoyar el edificio de la Iglesia. Las relaciones con las Iglesias extranjeras nos las demuestra la Iglesia de *Antioquía*. Las Iglesias salidas de Jerusalén, así como los judíos en la Diáspora, conservaban la dependencia y unión con Jerusalén. Esto nos lo muestra la *Epístola de Santiago*, que fué dirigida á las doce tribus en la Diáspora y habla de los ancianos de la Iglesia. Mas por Hegesipo y Eusebio sabemos también que Santiago tuvo un sucesor en Simeón, el cual asumió el mismo cargo y mantuvo la continuidad apostólica.

En las *Iglesias cristiano paganas* fué preciso establecer una *organización* semejante. Los *carismas* van desapareciendo, pero permanecen los *ministerios eclesiásticos*, que son una necesidad para la subsistencia de las Iglesias. Hasta qué punto han de ser considerados en principio como oficios personales, es cosa que se substrae á nuestro conocimiento. Todavía no se ha resuelto definitivamente la

cuestión de si las reuniones del culto pagano *(collegia tenuiorum)* [1] ó las congregaciones judías (Petavio, Perrone, de Smedt y otros) fueron el modelo para la organización [2]. La opinión actual se inclina más á que la constitución de las comunidades cristianas es un producto original del espíritu cristiano [3]. Pero de las Epístolas resulta que existía una organización reconocida también por los Apóstoles, nacida antes de que cesaran los carismas; así, pues, es falso que el «magisterio episcopal» representara «la antítesis del magisterio apostólico.» Es evidente que deben distinguirse el don de enseñanza carismático y el general, pero en los Apóstoles estaban reunidos los dos. Son llamados las *primates* (I *Tes.*, V, 12 y sig.), y á los miembros de la comunidad se les invita á ser obedientes á ellos cuando ejercen su misión de enseñar y de corregir (I *Cor.*, XVI, 15y sig.) La mención del Presidente en la Epístola á los Romanos (XII, 8), presupone, no sólo un cargo nacido espontáneamente del libre ministerio de la Iglesia, sino una organización general.

Si, pues, en *Filip.*, I, 1, se mencionan *obispos* y *diáconos*, se tendrá por lo menos el derecho de suponer que con esto se indican los primates y directores de las Iglesias y

(1) Heinrici, *Zeitschr. f. wiss. Theol.*, 1876, 497 y sigs.; Weizsäcker, *Das apostol Zeitalter*, 618; Naumann, *Das römische Staat und die agllemeine Kirche bis auf Diocletian*, I, 1890, 108 y sigs., Belser, *Einleitung*, 35; *Beiträge zur Apostelgesch.*, 37 y sigs. Por lo contrario, Harnack, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1890, n. 4; Sohm, *Kirchenrecht*, I, 75, n. 22.

(2) Ch. de Smedt, *L'organisation des églises chrétiennes*, «*Rev. des quest. histor.*, 1888, Oct.; Duchesne, *Les orig. du culte chrétien*, 1889, 10; Loofs, *Die urchristliche Gemeindeverfassung*, «*Stud. u. Krit.*», 1890, 619 y sigs. Contra Löning, quien opina que Pablo infiltró en el Cristianismo las ideas jerárgicas del judaísmo, v. Lemme, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1892, 304 y sigs., 419 y sigs.; Haupt, *Zum Verständniss des Apostolats in Neuen Test.*, 1896. Harnack (*Mission*, 309 y sigs.) considera como elementos formadores de la Iglesia: Jesús y sus discípulos; el verdadero Israel; la Iglesia de las organización local según el modelo de la Sinagoga judía; influencia de Dios; congregaciones greco-romanas sobre todo en la forma, no en la cosa misma; imagen de toda Iglesia de Dios. Contra falsas analogías, v. *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1805, 28 y sigs.

(3) Sohm, *l. c.*, 10 y sigs., 75, 93, según Weizsäcker, Kühl, Harnack, etc.; Weinel, *Die Wirkungen*, 33 y sigs.; Dobschütz, *Die urchristl. Gemeinden*, 1992, 136 y sigs., 196 y sigs.

sus ministros y subordinados. Esto es tanto más verosímil cuanto esta Epístola fué escrita después del último viaje del Apóstol, es decir, cuando Pablo, presintiendo próximo su fin, dedicó su pensamiento á asegurar el buen gobierno de las comunidades. No hay duda de que, como en las demás Epístolas, se dirige á las comunidades, y en IV, 7, se dan recomendaciones especiales; pero esta reunión de primates y de Iglesias era necesaria en un escrito de acción de gracias. La frase dirigida al «compañero fiel» (IV, 3,) presupone sin duda una situación preeminente en la Iglesia. Asimismo, se exhorta á Arquipo, que estaba en Colosas, á cumplir el ministerio que había recibido del Señor (*Col.*, IV, 17). *Filip.*, II). Dado que en la Epístola á los Filipenses la palabra «obispo» no sea todavía título, sino la designación de un ministerio, menos *nombre* que *descripción* del cargo del presidente (1), tal nombre significa siempre el ejercicio de una función especial oficial; por consiguiente, debía necesariamente convertirse en título. Por tanto, es imposible que el título pueda ser el error fundamental sobre el que se han basado sistemas más recientes.

Los *Hechos de los Apóstoles* confirman esta interpretación, pues nos refieren de Pablo y Bernabé que eligieron ancianos para los fieles en las Iglesias, y que con oraciones y ayunos los encomendaron al Señor (XIV, 23) (2). Al lado de los Apóstoles aparecen los presbíteros como parte preeminente de la comunidad (XI, 30; XV, 2, 4, 6, 22, 23; XXI, 18). No puede, pues, sorprender, que veamos á Pablo convocar para su último adiós en Mileto á los «ancianos de la Iglesia de Efeso.» Pero es significativo para defi-

(1) I *Ped.*, II, 25; I *Clem.*, 44, 50, 59, 3; *Herm. Vis.*, 3, 5, 1; *Sim.*, 9, 27, 2; Ignac., *Ad Magn.*, 2, 1; *Ad Rom.*, 9, 1; *Ad Polyc· inser.*; Eus., *Hist. eccl.*, 5, 1, 17; Iren., *Adv. haer.*, 3, 3, 3; Clem., *Hom.*, 15, 3; Oríg., *C. Cels.*, 3, 48; Loofs, *Stud. u. Krit.*, 1890, 628 y sigs. V. Pesch, *Prael. dogmaticae*, I,³ 1804, 197 y sig.

(2) Belser (*Beiträge zur Erklärung der Apostelgesch.*, 1897, 40) traduce según el texto β: «Cuando Pablo y Bernabé dejaban presbíteros á los fieles de cada Iglesia con oraciones y ayunos, encomendaban los nuevos discípulos al Señor.» Lo mismo dicen Sohm, Reischl, Felten y otros.

nir si primates y obispos eran la misma cosa y tenían un cargo oficial, el hecho de que el Apóstol les asegure solemnemente que no les ha rehusado nada que fuera la voluntad de Dios, y los exhorta á mirar por la grey, «en la cual el Espíritu Santo os ha puesto por obispos para apacentar la Iglesia de Dios, la cual él ganó con su sangre» (XX, 28). Dos puntos se afirman con esto: primero, que los obispos son los depositarios de la doctrina apostólica, luego no son únicamente empleados del culto, y segundo, que son los sucesores de los Apóstoles en el gobierno de las Iglesias, puestos por el Espíritu Santo, no sólo por las comunidades [1]. Así entiende Ireneo los obispos y los presbíteros de Efeso y de las otras ciudades.

Respecto á la relación entre obispos y presbíteros y las Iglesias, es digna de notarse la expresión «apacentar,» porque recuerda al buen pastor (*Juan.*, X, 1 y sigs.), al pastor y obispo de las almas (I *Ped.*, II, 25), al príncipe de los pastores (I *Ped.*, V, 4), y nada significaría sin la potestad del buen pastor sobre su aprisco. Por igual razón ha de entenderse como obispos la palabra pastores de *Efes.*, IV, 11. De aquí resulta que los obispos tenían autoridad sobre el rebaño, y un ministerio doctrinal, y no habían sido instituídos sólo para limosneros. Con qué extensión se hallaba unido el culto á esto, no se deduce suficientemente de la Sagrada Escritura. Pero sabiendo que la enseñanza de los Apóstoles y la partición del pan constituían el centro del culto divino, era preciso que los prelados ú obispos tuvieran en ello una parte especial. El uso profano de la palabra no puede dar una explicación suficiente. Las palabras obispo y diácono, en su significación general, se emplean mucho, pero raras veces como designación de cargos determinados. Pero obispo nunca se emplea como hacendista. Este título es raro en la época precristiana; por lo contrario, ciertas inscripciones de la región al oriente del Jordán, nos dan fe de que, en los siglos II y III, se aplicaba á los

(1) Belser, *l. c.*, 41 y sigs., 118.

miembros de una magistratura colegial destinada á la administración civil [1]. Alguno querrá ver en esto una confirmación de la opinión de que los obispos formaban un colegio que gobernaba el culto eclesiástico y con él también los asuntos pecuniarios de la Iglesia; pero tal opinión, á pesar de la oferta de dinero recordada en la Epístola á los Filipenses y las prevenciones contra la avaricia en las Epístolas pastorales, en la primera de Pedro, en Policarpo y en las doctrinas de los Apóstoles, no puede aplicarse á la organización eclesiástica, como se deduce también de la circunstancia de que los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas de Pedro y de Santiago y las pastorales no se consideran como fuentes atendibles, y á Hegesipo, que escribió hacia el año de 180, se admite como *escritor católico*, no como testimonio.

En la primera *Epístola de Pedro* encontramos ya un *oficio pastoral* perfeccionado, cuya denominación es digna de atención, ya que nos proporciona un medio para entender otros pasajes de la misma Epístola. La Iglesia es el rebaño de Dios, el cual deben dirigir los presbíteros, y también Pedro es presbítero con ellos, siguiendo el ejemplo del príncipe de los pastores, Cristo (II, 25; V, 1 y sigs.) Esta comparación con Pedro y con el buen Pastor demuestra ya que la exhortación no puede referirse solamente á la ayuda que los ancianos han de llevar á los enfermos (véase *Hebr.*, II, 10; XIII, 20. *Apoc.*, IV, 4, 10; V, 5 y sigs.) Aunque los ancianos aparecen opuestos á los jóvenes [2], tampoco puede afirmarse que aquí, ni en la carta de Clemente, se niegue á aquéllos todo empleo, porque también en las homilías clementinas son representados los ancianos como superiores de los jóvenes y de los viejos (XV, 3). El mismo Sohm los considera como «sacerdotes» de la Iglesia, los cuales poseen el espíritu y lo conservan de una manera especial.

(1) Loofs, *Stud. u. Krit.*, 1890, 626 (según Löning). V. Sohm, *Kirchenrecht*, 87, 92; Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*, 612 y sigs.

(2) V. *Clem.*, 3, 3; XXI, 6; Ignac., *Ad Magn.*, 3; Polic., V, 3; Tert., *Ap.*, 39.

Tampoco aparecen en la *Epístola de Santiago* (V, 14) los presbíteros como médicos para enfermedades corporales, porque al lado del óleo se recomienda la fe como medio para la curación del enfermo. Y el Apóstol añade: «Y si tuviere pecados, le serán perdonados.» Por tal motivo, Sohm quiere suponer aquí, como en los Hechos de los Apóstoles, que se trata de ancianos «instituídos,» es decir, de obispos. Pero él mismo reconoce la inseguridad de la suposición. Sin prevención será preciso considerar á todos los presbíteros y obispos como miembros de la jerarquía. El «presbítero» de las Epístolas segunda y tercera de Juan prueba igualmente la preminente dignidad de los presbíteros. El Diotrefes de la última aparece investido de potestad episcopal en la comunidad, semejante al Angel de las Iglesias en el Apocalipsis [1]. Los Apóstoles tenían en el número y en la misión cierta analogía con Israel, y en los presbíteros reconocieron sacerdotes de la Nueva Alianza, elegidos, no por descendencia carnal, sino por la gracia del Espíritu Santo, los cuales tienen que dirigir el nuevo Israel, el sacerdocio santo, el linaje real [2]. Los prelados (ἡγούμενοι) de la *Epístola á los Hebreos* [3] son seguramente algo más que «dependientes de la Iglesia» ó miembros á quienes se tributaba un honor especial (*Hechos*, XV, 22. *Hebr.*, XIII, 7), porque desde el principio publicaron en la Iglesia la palabra de Dios y han de dar cuenta de ella un día. De la primera carta de Clemente, en la cual se expresa rigurosamente la diferencia entre clero y laico, y los obispos están claramente distinguidos de los presbíteros, resulta que los prelados son equiparados á los obispos [4].

(1) Döllinger, *Christentum*, 309; Harnack, *Ueber den dritten Johannesbrief*, 1897. Puller trae una reseña de toda la bibliografía sobre los «ángeles»=Obispos, en *The primitive saints and the See of Rome*, 1900, 442 y sigs.

(2) V. León I, *Serm.*, 1, 2.

(3) XIII, 7, 17, 24. V. *Hechos*, XV, 22; II *Paral.*, XXXI, 13; III *Esd.*, V, 68, 70. V. Gebhardt-Harnack, *Hermae Pastor*, 1877, 21, not. 6 (*Ad Vis.*, 2, 2, 6). Stahl (*Patristische Untersuchungen*, 1901, 42 y sigs.) refiere con Hingenfeld los propósitos de la carta de Clemente á la autoridad profana.

(4) Wrede, *Untersuchungen zum ersten Klemensbriefe*, 1891, 10 y sigs.

13. Las Epístolas pastorales.—En las *Epístolas pastorales* hallamos una explicación más precisa de la organización. Ya los destinatarios de ellas, Timoteo y Tito, aparecen como maestros y apoderados de San Pablo, quien los nombró como representantes suyos en las Iglesias, mediante la oración y la imposición de manos [1]. Según esto, impone á Timoteo la «predicación con arreglo á las profecías que á él se refirieron» (I *Tim.*, I, 18). Timoteo no debe tener en poco la «gracia» que se le da con la imposición de las manos de los presbíteros (IV, 14), y por la imposición de las manos del Apóstol (II *Tim.*, I, 6). En virtud de este cargo, también le fué confiada la institución de los obispos, y para que en caso de que no llegara el Apóstol, supiera cómo debía portarse en la casa de Dios, que es la Iglesia, columna y sostén de la verdad (I *Tim.*, III, 15). De qué manera habían de ser llamados éstos, lo dice el Apóstol con las palabras «No impongas de ligero las manos sobre alguno, y no te hagas culpable de los pecados ajenos» (V, 22). De igual suerte exhorta Pablo á Tito, para nombrar presbíteros en las ciudades de Creta, como se lo había mandado (*Tit.*, I, 5). A la vez enumera las condiciones exigidas para ser presbítero y obispo. Aquí se ve indudablemente ya el episcopado monárquico.

Estas indicaciones y las de los Hechos de los Apóstoles respecto á los presbíteros, hacen verosímil que los Apóstoles no tomaron por modelo ni la organización de las ciudades griegas ó *gerusias*, ni la organización presbiteral judía. Las comunidades judías en Palestina tenían πρεσβύτεροι ó ἄρχοντες como superiores, pero en las inscripciones sepulcra-

Por lo contrario, Lemme, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1892, 462, 459, n. 1, contra Pfleiderer, *Urchristentum*, 417, quien pretende encontrar en Clemente todavía la idea del sacerdocio general. V. también Botiffol, *L'Église naissante*; «*Rev. bibl.*», 1895, 473 y sigs.; *Etudes d'histoire*, 225 y sigs., 267 y sigs. Este, con De Smedt, Duchesne y otros, parte del presbiteriado sin carácter sacerdotal. Lo mismo Sohm, *Kirchenrecht*, 93 y sigs., 103 y sigs., pero además carismáticamente, 108 y sig. V. Butler, *The apostolic age;* Hort, Duchesne, Weizsäcker, *Dublin Review*, Julio 1897, 41 y sigs.

(1) Esto era usual entre los judíos para transmitir los cargos judiciales (Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, [2] 199).

les romanas no aparece en parte alguna el título πρεσβύτερος ni otro semejante. Los ἄρχοντες forman lo selecto de la *Gerusia*. La imposición de manos era un símbolo usual para la transmisión de la potestad judicial y sacerdotal. Mas este paralelo, no sólo demuestra que en las Epístolas pastorales se limita la potestad disciplinaria á los presbíteros ordenados, y que se diferencia el clero de los laicos (1), sino que Pablo creó un ministerio permanente, y dió á Tito y á Timoteo una dignidad no simplemente temporal aunque haya de reconocerse que los nombres tenían aún algo incierto y mutable. Se infiere también de aquí que el presbiterado no era al principio un título dado á los primates de los conversos (ἀπαρχή), bienhechores y patronos (προστάτης) sin carácter sacerdotal, si bien es probable que tales personas se eligieran para oficios judiciales y litúrgicos del episcopado; así se obtuvieron los πρεσβύτεροι ἐπισκοποῦντες de los Hechos de los Apóstoles, los πρεσβ. προεστῶτες de las Epístolas pastorales, los ποιμένες de la primera de Pedro, los ἡγούμενοι de la Epístola á los Hebreos y los προιστάμενοι de la Epístola á los Romano y tesalonicenses. Estas denominaciones presuponen en el presbiterado algo más que un título honorífico, porque dejan reconocer también una función de gobierno, que se añadió al sencillo presbiterado, de suerte que el presbiterado aparece como una envoltura primitiva (2).

La *distinción de los nombres* no estaba aún rigurosamente aplicada (3)—Ireneo llama todavía presbíteros á los

---

(1) Löning, *Die Gemeindeverfassung der Urchristentums*, 1889; Loofs, *Stud. u. Krit.*, 1890, 632. En contra de Löning, Harnack, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1889, n. 17. Pero la teoría de Hatch y Harnack está casi abandonada en general. Clemen, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1897, col. 588. Sohm (*Kirchenrecht*, 44, n. 44) trata de referir todo al carisma en contra de Holtzmann, Kühl y Weizsäcker.

(2) Botiffol, *Études*, 265.

(3) Cris., *Hom. in ep. ad Phil.*, 1, 1; Döllinger, *Christentum*, 301 y sigs.; Hagemann, *Römische Kirche*, 1864, 677; Möhler, *Einheit*, 203 y sigs.; Sohm, Michiels, Ermoni y otros; Dunin-Borkowski, *Die neuren Forschungen*, 173 y sigs. Con Duchesne antes de Ignacio no hay testimonio seguro. Con Jacquier en el siglo I, á la cabeza de las Iglesias, un colegio cuyos miembros se llamaban unas veces presbíteros y otras obispos. Era presidente un Apóstol ó profeta. El obispo del siglo II absorbía al Apóstol, al Profeta y al Doctor.

obispos,—pero la diferencia *real*, no sólo respecto de Timoteo y Tito, sino también entre obispos y presbíteros, se reconoce en general cada vez más. Los obispos y los diáconos no representaban frente á los presbíteros una organización especial, que apareció más tarde, porque cuando se citan juntos en la Sagrada Escritura, van siempre delante los obispos, así como en las citas anteriores de las dignidades van siempre los Apóstoles (1). En los dos únicos pasajes en que las Epístolas pastorales emplean el vocablo «obispo», se halla éste en singular (I *Tim.*, III, 2. *Tit.*, I, 7), si bien en Tito lo menciona antes y después de presbíteros. En I *Tim.*, V, 17, se tiene indudablemente una gradación con «cabeza monárquica» la que, á pesar del plural, no podía faltar en general al episcopado en las Iglesias. La confusión de los nombres procede probablemente de la costumbre de elegir los obispos entre los presbíteros dotados de potestad sacerdotal y episcopal (presbiterio, I *Tim.*, IV, 14, y en Ignacio). San Jerónimo refiere que los obispos alejandrinos eran elegidos siempre de los presbíteros de su corporación, desde Marcos hasta Heraclio y Dionisio (2). Presbítero es nombre de edad, obispo de dignidad. Por este motivo se habla en las Epístolas á Timoteo y á Tito de la ordenación del obispo y del diácono. Lo que eran Aarón, sus hijos y los levitas en el Antiguo Testamento, eso son los obispos, los presbíteros y los diáconos en el Nuevo. Fuera de esto, el contemporáneo de Orígenes nada sabe de tal cambio en Egipto. El *Ambrosiaste* observa á *Efes.*, IV, 11 (y I *Tim.*, III, 8) que el primer sacerdote fué denominado obispo; pero así como los posteriores pres-

---

(1) Michiels, *Usprung des Episkopats*, 420 y sigs. Las nuevas Iglesias fueron confiadas á un colegio de sacerdotes de segundo orden, los encargados de la dirección eran obispos y se denominaban sin distinción obispos ó presbíteros. Los primeros sucesores de los Apóstoles fueron, en efecto, obispos, que imitaron la vida activa de los Apóstoles, de manera que el gobierno de las Iglesias residía muchas veces en los presbíteros. Cuando aquéllos fijaron su residencia, apareció la diferencia. Noort, *De eccl.*, 33 y sig.

(2) *Ad Tit.*, 1, 7; *Ep.*, 146, *ad Evang.;* Wilmers, *De eccl.*, 330 y sigs.; Gore, *On the ordination of the early bishops of Alexandria*, «*The Journal of theol. Studies*», 1902, Enero.

bíteros fueron con frecuencia indignos del primado, determinó un concilio que los presbíteros no fuesen promovidos por turno, sino que se eligiese para obispo el más digno [1]. Al principio fueron llamados también Apóstoles los obispos.

Es evidente que de esto solamente no puede deducirse todavía que los *obispos formasen un estado esencial superior*, pero siempre se infiere que disfrutaban de una situación especia ly preeminente á la cabeza del presbiterado en la dirección de las Iglesias, y que los presbíteros estaban subordinados á ellos. «El obispo aparece aquí, no ya como delegado de la Iglesia (!), sino como instituído por la autoridad apostólica é investido de potestad divina [2].» Pero al instituir los sucesores directos de los Apóstoles á estos obispos, y consagrarlos con el acuerdo de las Iglesias [3], les confieren los *dones espirituales* que ellos habían recibido de los Apóstoles. Luego los *obispos* son también *sucesores de los Apóstoles*. Mas para demostrar el origen apostólico de la Iglesia, es oportuno ante todas cosas considerar los herederos de los sucesores instituídos por los Apóstoles en sus Iglesias principales. Las Epístolas pastorales son también de gran importancia en este punto, porque mientras los Hechos de los Apóstoles sólo representan la relación del Apóstol y obispo Santiago con el presbiterio y las Iglesias, las Epístolas pastorales dan á conocer el estado de las cosas en la segunda generación. Si, con Löning, quiere derivarse la organización episcopal de la comunidad de Jerusalén, que, en la emigración á Pella, eligió por obispo á Simeón, de esta manera sólo se

(1) Lungen, *Das Neue Testament bei den Kirchenvätern*, 1874, 123 y sigs.; *Iglesia romana*, I, 1881, 79 y sigs.; Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*, 614; Harnack, *Chronologie*, I, 1897, 194 y sigs.; Petav., *Dissert. eccl.*, 1, 1-2; *De eccl. Hier.*, 1, 4; Pesch, *Praelect. dogm.*, I, ³ 197 y sigs.; Batiffol, *L'église naissante*, 498.

(2) Schenkel, *Das Carakterbild Jesu*, 1864, 165; Holtzmann, *Pastoralbriefe*, 219. Sohm (*Kirchenrecht*, 92) designa como mérito principal de Hacht el que éste haya conmovido la doctrina de la identidad de los obispos y de los presbíteros. Con esto está de acuerdo Clemen (*Theol. Lit. Ztg.*, 1897, col. 588), pero rechaza con Löning aquella teoría y conserva contra Löning en las cartas pastorales el episcopado monárquico.

(3) Dunin-Borkowski, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1905, 248 y sigs.

tendría la sucesión inmediata en el Apostolado. Solamente si se admite que la organización monárquica fundamental de la Iglesia fué creada por el Señor mismo, puede explicarse el ulterior desarrollo. Porque «es un hecho dogmático histórico de la mayor importancia, que la Iglesia católica de fines del siglo II se considera como legítima poseedora de la tradición apostólica, y nada sabe de alteraciones de tan graves consecuencias [1]...» Y en especial nada sabe de que los obispos y presbíteros hubieran adquirido el fuero espiritual sólo por el efecto de su ministerio respecto á la Eucaristía (Sohm).

14. La Iglesia edificada sobre el fundamento de los Apóstoles. Clemente Romano. Cartas ignacianas.— Así, pues, lo que ya podía suponerse desde el principio, lo vemos confirmado por la Sagrada Escritura, esto es, que los Apóstoles no pudieron ni quisieron dejar á la grey confiada á ellos sin *pastores*, ni á la Iglesia sin *doctores* ni *prelados*. Ellos seguían viviendo en sus sucesores. Luego la Iglesia es apostólica en cuanto está edificada sobre el *fundamento* de los *Apóstoles* y los *Profetas* y en cuanto perdura en ella la *misión apostólica*. Esto era consecuencia tan espontánea de su vital organización, que no se sentía la necesidad de demostrarlo. Unicamente cuando nacieron discordias y cismas, convino recordar á los creyentes esta institución deseada por Dios, y requerirlos por la autoridad á la unidad y á la obediencia. Para este efecto, halló pronto ocasión uno de los primeros sucesores de Pedro.

Breve y concluyentemente resume Clemente Romano la importancia del ministerio apostólico en estas palabras: «Los Apóstoles nos fueron enviados por Jesucristo como predicadores del Evangelio, y Jesucristo fué enviado por Dios. Luego Cristo es de Dios, y los Apóstoles son de Cristo; y esto se cumple ordenadamente conforme á la voluntad de Dios... Así, pues, predicando ellos en el campo y en las ciudades, elevaron sus neófitos, después de ha-

(1) Loofs, *Stud. u. Krit.*, 1890, 651; Köstlin, *Realenzykl.*, X, [3] 325 y sigs.; Lange, *Stud. u. Krit.*, 1898, 431 y sigs.

berlos probado por el Espíritu, á obispos y diáconos de los que debían creer (1)». Aquí nos interesa menos el principio formal de la tradición doctrinal, que el principio real de la *autoridad y el ministerio*. Clemente hace dar á la sentencia del Señor: «Como el Padre me ha enviado, así os envío,» un paso hacia adelante, notable, pero necesario. Los Apóstoles comunican á otros la gracia que recibieron. Por nuestro Señor Jesucristo sabían que se suscitarían disputas sobre el nombre del episcopado. Por tal motivo, dotados de perfecta previsión, propusieron los antes mencionados personajes y les dieron la *ordenación*, para que cuando ellos desaparecieran, otros hombres probados continuaran el mismo oficio (2).

«Es digno de notarse que Clemente, para defender la organización de la Iglesia, deseada por él, no se limite á citar el ejemplo de la organización político-militar, sino que se funde en la organización legítima de Cristo. Supuesta la opinión de que el orden de autoridad y de obediencia en el ejército cristiano se apoya en la legislación de Cristo, la idea del oficio viene á coincidir con la creencia dogmática de la divina institución del ministerio eclesiástico (3).» Que los Apóstoles eligieran las «primicias» (véase I *Cor.*, XVI, 15), nada significa en contra del carácter del oficio.

Al lado de los *obispos* llama Clemente bienaventurados

(1) *I ad Cor.*, 42. Stahl (*Patr. Untersuch.*, 34 y sigs.) quiere derivar aquí la misión evangelizadora de los sucesores de μελλόντων πιστεύειν. Los διάκονοι no son limosneros, ni servidores del obispo, sino de la palabra (*Hechos*, XX, 17 y sigs.; *Tit.*, I, 5 y sigs.), y ἐπίσκοπος no viene de ἐπισκοπεῖν, sino de ἐπισκέπτεσθαι.

(2) *I ad Cor.*, 44. Para ἐπινομή (¿ordenación?), v. Sohm (*l. c.*, 82, n. 4), quien interpreta por la distribución de los dones eucarísticos al oficio principal de los obispos. Es discutible si el servicio de los Apóstoles (Rothe, Döllinger, Brüll y otros) ó de los obispos ó diáconos (Funk, Gebhart, Harnack) es común. V. Brüll, *Theol. Quartalschr.*, 1876, 434 y sigs.; 1879, 248 y sigs.; Scherer, *Der Klemensbrief*, 1904, 241 y sigs.

(3) Lemme, *Neue Jahrb.*, 1892, 451 y sigs.; Sohm, *Kirchenrecht*, 24 y sigs. Holder, *Die Designation der Nachfolger durch die Päpste dogmatisch untersucht* (*Dat.*, 1895, II, 385 y sigs.) deduce de esto que según el derecho «divino-apostólico» ha de cumplirse por elección la sucesión para los obispos y los Papas. V. Sägmüller, *Theol. Quartalschr.*, 1903, 254.

á los *presbíteros*, dos veces como personas ancianas, y otra como revestidos de dignidad. Estos han recorrido ya su camino y llegado al fin. Ya no pueden ser destituídos de su cargo, como ocurrió, no obstante esto, á algunos que en Corinto habían ejercitado bien su oficio. Verdad es que todavía se discute si Clemente usó promiscuamente las palabras obispo y presbítero (obispos y diáconos), ó si epíscopus había sido también en Roma título oficial de los miembros de la presidencia de la comunidad. Se cree que la sede episcopal de Corinto estaba vacante entonces, porque Clemente sólo hace mención del superior y de los presbíteros [1]. Pero es falso que la carta de Clemente aluda solamente á una representación de la comunidad compuesta de presbíteros, y cuyos miembros llevasen este título, y á un cargo directivo de inspectores, es decir, de obispos de la Iglesia, y ciertamente en plural [2]; se indica también en ella que estos oficios tienen por fundamento una ordenación apostólica. El carácter oficial de los presbíteros se manifiesta como una *institución apostólica*. Porque se admite que existe en las Epístolas pastorales la misma condición de cosas que en la carta de Clemente y en el Pastor Hermes, el cual enumera los oficios de los Apóstoles, obispos, doctores, profetas y diáconos, si bien en I *Tim.*, se tendría un concepto progresivo hablándosenos de un carisma en relación con el cargo, de una imposición de manos del presbiterio. El Pastor Hermes impugnó ya la altivez de algunos prelados de la Iglesia. Verdad es que los presbíteros no se encuentran en el catálogo de los empleos, pero aparecen como personas preeminentes en la comunidad bajo la dirección del obispo y más que los Profetas. Clemente Romano aparece ya en él «públicamente en categoría episcopal [3]», como en Ireneo y Tertuliano.

---

(1) Döllinger, *Christentum*, 311 y sigs.; Speil, *Die Lehren der katholischen Kirche gegenüber der protestant. Polemik*, 1865, 91 y sigs.; Probst, *Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten Jahrhund.*, 1872, 400 y sigs.

(2) Weizsäcker, *Das apostol. Zeitalter*, 613 y sigs.; Sohm, *l. c.*, 166 y sigs. Por lo contrario, Wrede, *Uutersunchungen*, 1 y sigs.; Brüll, *l. c.*, 454.

(3) Lipsius en *Schenkels Bibel-Lexicon*, III, 23; Sohm, *l. c.*, 172; Schwa-

Verdad es que Clemente (XLIV, 4) pone á los *obispos* principalmente en relación con el culto (liturgia), el cual no puede considerarse como cura de almas, como ministerio de inspección. Pero no se deduce de esto que quiera privar á los obispos del «oficio del magisterio». Al contrario, toda la carta es un ejercicio de autoridad y de enseñanza episcopal. También la Epístola á los Efesios pone á los doctores y á los pastores al lado de los Apóstoles, y, sin embargo de ello, no querrá afirmarse que los Apóstoles no hubieran sido doctores (I *Cor.*, XII, 38). En las Epístolas pastorales se recomienda especialmente á Timoteo que conserve sano é íntegro el depósito de la fe. Pero Clemente supone que la dirección espiritual y la vigilancia moral constituían el deber de los obispos instituídos por los Apóstoles, y considera «la misión divina de guiar las almas de la comunidad espiritual» como lo esencial del ministerio episcopal; así, pues, creemos que esto basta para considerar á Clemente como verdadero intérprete del Nuevo Testamento respecto al carácter de la *jerarquía apostólica*. En él encontramos las genuinas consecuencias del principio apostólico. Se admite también «cierta doctrina de la *successio apostolica*[1]», pero se dice que «por razón de la fuerza irresistible de los hechos» es defectuosa en cuanto los sucesores de los Apóstoles no instituyeron á su vez otros sucesores. En razón de esta teoría, considera Clemente como «pecado no pequeño» el destituir sacerdotes. ¡Se diría que él mismo teme por sí en Roma!

Sobre esto domina también gran diversidad de opiniones, lo cual se explica, en parte, porque «en la formación

---

ne, *Dogmengeschichte*, I, 445; Funk, *Patres apostolici*, 2 431 (*Vis*, 2, 4); Ireneo, *Adv. haer.*, 3, 1; Tert., *De praescr.*, 32; Réville, *La valeur du témoignage du Pasteur d'Hermas*, 1900: no había allí todavía un episcopado monárquico.

(1) Lemme, *l. c.*, 396 y sigs.; 458, contra Wrede, *l. c.*, 25, que combate la interpretación dogmática del cargo y la facultad de los obispos; 460, contra Löning, que acepta obispo como título oficial en Roma. Sohm (*l. c.*, 94 y sigs.) concede á los presbíteros sólo una situación honorífica. Los «ancianos ordenados», 54, 2, dice que son los obispos. 116, contra la opinión dominante de un «colegio episcopal».

de tales opiniones influyó el reflejo consciente ó inconsciente de organizaciones posteriores [1]». Pero de esta manera ha podido suceder también «que en la organización de aquel tiempo se creyera encontrar unas veces el episcopado completo, otras presbíteros y, por fin, una pura democracia social», cuando se ha querido juzgar sobre el fundamento de posteriores instituciones, ó de posteriores invenciones en oposición con las antiguas órdenes y con la evolución histórica. Pero aun los mismos críticos aconsejan que no se levante el velo que cubre este importante punto del desarrollo de la organización. Porque «mientras no se descubran nuevas fuentes, el problema de cómo de la dirección colegial de las Iglesias nació un gobierno monárquico, permanecerá insoluble» [2].

Una *interpretación tan heterogénea* muestra sin duda que las fuentes dejan «ancho campo» á la conjetura, ó, como dice Wrede, que por ser el material tan disperso, defectuoso é indeciso, estamos obligados á hacer combinaciones. El juicio respecto á un material único dependerá de la interpretación del conjunto ó de la «figura particular de la historia». Pero no debe ponerse en duda si se ajusta á esta idea, obtenida á su vez de las mismas fuentes, aunque se atribuyan *ficciones* á Clemente. ¿Cómo podía oponerse Clemente á los revoltosos corintios con la autoridad de los obispos, si antes hubiese tenido que demostrar que el Episcopado viene de los Apóstoles para asegurar un derecho inviolable á los obispos? ¿Hubieran sido los corintios tan miopes que, cuarenta años después de la partida del Apóstol de entre ellos, no supieran ya absolutamente nada seguro sobre lo más importante de las organizaciones eclesiásticas? Además, debía ser fácil seguir la se-

(1) Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*, 584.
(2) Loofs, *Stud. u. Krit.*, 1890, 651. Stahl (*Patrist. Untersuch.*, 50) encuentra en la carta de Clemente una impugnación de principios de toda la burocracia y la exigencia de la igualación absoluta de todos los cristianos rechazando las expresiones comunes de superiores y subordinados (!). Aquí y en Ignacio sólo dirección solícita de almas, pero ningún fin jerárquico (!). (Págs. 66, 82 y sigs., 87 y sigs., 202 y sigs. 212 y sigs.).

rie de sus obispos hasta Pablo. Clemente les recuerda sin vacilar los príncipes de los Apóstoles y la primera Epístola á los Corintios. Realmente las cosas están obscuras, pero tampoco en esta carta se descubre síntoma alguno de lucha contra las tradiciones de la libertad apostólica á propósito de la constitución. «Una teoría improvisada de sucesión apostólica de una Iglesia, no de fundación apostólica,» no habría podido suplantar «los verdaderos hábitos apostólicos en una Iglesia de origen apostólico» (Lemme).

Dígase lo mismo de aquellos que, de Clemente y de la doctrina de los Apóstoles, deducen la conclusión de que los obispos y los diáconos no eran sino primeros ministros del culto, y que opinan que sólo merced á la crisis gnóstica se estableció una organización sólida y se fundó la institución apostólico-episcopal [1]. Estos tienen todavía al mismo Clemente en contra, puesto que enseña indudablemente la institución apostólica de los obispos. Admite también Loofs, quien reprocha á Löning que en el comentario del οὖν de la Doctrina de los Apóstoles, XV, 1 (elegidos, por consiguiente, obispos y diáconos), se haya dejado extraviar por ideas católicas de funciones litúrgicas, que los obispos no fueron simplemente funcionarios litúrgicos; ya la unión manifiestamente antigua de los dos términos ἐπίσκοπος y ποιμήν indica un derecho de inspección; sólo llegaron á ser ministros del culto.

En las *Epístolas ignacianas* (cap. 110) está, sin duda, sólidamente fundamentada la organización episcopal, y se supone determinado el origen apostólico-divino de ella. No se ha considerado precisa la demostración formal de

(1) I *Clem.*, 40 41; *Doct. apost.*, 15, 1; Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 155, n. 1; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1889, n. 17; Loofs, *l. c.*, 630 y sigs. Por lo contrario, Sohm, *Kirchenrecht*, 13, 82 y sigs. Observa éste, pág. 14, n. 20, que la «doctrina dominante» expuesta por él, se apoya en la Iglesia católica antigua de Ritschl. Se ha realizado un progreso sobre Ritschl, especialmente por Harnack en el suplemento á la doctrina de los Apóstoles, con respecto á los tres puntos: 1.° La idea de que sirvió de modelo la Sinagoga está rechazada; 2.° la alta importancia de la corporación doctrinal carismática (Apóstoles, profetas, doctores) está reconocida; 3.° la igual situación de los presbíteros y obispos ha sido puesta en duda.

ello [1]. «La dignidad monárquica del obispo era indudable para el antioqueño», dice el mismo Stahl. Verdad es que Ignacio proclama la importancia del obispo para la unidad, paz y concordia de la Iglesia, pero funda este fin en la institución del obispo y en su potestad para el sostenimiento del culto y la dirección de la Iglesia. Son sucesores de los Apóstoles y Vicarios de Cristo. Debe honrarse á los diáconos como á Jesucristo, al obispo como imagen del Padre y á los presbíteros como Senado de Dios y Consejo de los Apóstoles. Estas cartas se remontan solamente al principio de la gnosis; sin embargo de ello, ofrecen ya la «organización católica» «como un ideal eclesiástico que estaba en vías de realización». ¿No está ya conforme con la «figura de la historia», el que supongamos un largo desenvolvimiento de la base puesta por San Pablo, como también una renovación que parte de Clemente Romano? De que Ignacio no nombre al obispo en la carta á los romanos, no se deduce que en Roma no existía todavía el episcopado monárquico, puesto que él no sabe concebir una Iglesia sin obispo. A los romanos no quería darles precepto alguno.

15. Inseguridad de las instituciones originarias.— No puede negarse ciertamente que las organizaciones en el *tiempo apostólico* tenían todavía algo imperfecto, pero fluctuante, si bien fueron consolidándose á medida que se acercaba el fin de los Apóstoles y se extendía la Iglesia. Es indudable que la *autoridad de los prelados* débió crecer cuando ya no había Apóstoles y las Iglesias estaban abandonadas á ellas mismas, pero este crecimiento presupone una implantación. ¿De quién pudo provenir ésta sino de los Apóstoles? Pronto la emulación habría reaccionado si algunos obispos hubieran querido elevarse sobre el colegio de los presbíteros, sin que por virtud del ministerio

(1) *Ad Philad. Inscr.*, 1, 1; 2, 1; 3, 2; 5, 1; *Ad Magn.*, 6, 7; *Ad Trall.*, 2, 3; *Ad Ef.*, 3. V. Brüll, *Die Episkopat und die ignatianischen Briefe*, «*Theol. Quartalschr.*, 1879, 248 y sigs.; Langen, *Römische Kirche*, I, 96 y sigs.; Sohm, *l. c.*, 184, 200. Sobre Policarpo, v. Zahn y Funck, 5, 3; Harnack, *Mission*, 300 y sigs.; Goltz, *Ignatius von Antiochen*, 1894, 77 y sigs.; Gobet, *De l'origine divine de l'Épiscopat*, 1898, 67 y sigs.

apostólico hubieran tenido derecho para ello. ¿Cómo hubiera podido Clemente con la comunidad «judío-cristiana», proclamar como de derecho divino la distinción entre *clero* y *laicos* (40, 4) y la inamovilidad de los presbíteros ante los «pagano-cristianos» de Corinto, si éstos, ya de antemano, dada la tradición de la «libertad apostólica», hubiesen practicado todo lo contrario? ¿Cómo hubiera sido posible que en las ignacianas se «abriese ya una profunda sima entre el clero y los laicos», si en el Asia Menor no se hubiese remontado la jerarquía hasta los Apóstoles? El Apocalipsis, Ignacio é Ireneo [1] aluden á Juan, como en otra parte las Epístolas paulinas demuestran el origen apostólico. ¿Por qué había desterrado Pablo de sus Iglesias la distinción entre pueblo (λαός) y príncipes y sacerdotes que se ve en la Antigua Alianza? Pero los carismas solos no bastan para explicar todo el tiempo apostólico, y su extinción no es el «origen» del Episcopado.

«Es injusto—dice Schäfer—ver ya en el episcopado como tal un principio jerárquico falso, y, por este motivo, tildar la organización de la Iglesia postapostólica de haberse desviado de la apostólica. Al contrario, los últimos tiempos apostólicos ofrecen puntos de enlace y gérmenes en favor de ella. Sin esta base no se comprende su origen [2].» Aun los que buscan la causa del catolicismo en las necesidades de la época, en el decaimiento del espíritu y en la caducidad del amor y de la fe, se ven precisados á reconocer que también está fundada en la fuerza práctica primordial, en el conato formativo del Cristianismo, en la fuerza espiritual de algunos grandes cristianos que mantenían firme la comunidad. ¿Y todo esto ha de haberse perfeccionado tanto sin la voluntad y disposición de Cristo? «Caridad y obediencia—dice Dobschütz,—son los dos

(1) Gutjahr, *Glaubwurdigkeit des irenäischen Zeugnissen über die Abfassung der vierten Evangeliums*, 1904, 165 y sigs.

(2) Th. Schäfer, *Zöcklers Handbuch*, III, 586; I. Nitzsch, *Eine protest. Beantwortung der Symbolik Möhlers*, 1835, 210; Sohm, *Kirchenrecht*, 160 y sigs., 167 y sigs.; Tschachert, *Evangelische Polemik*, 19. Por lo contrario, Döllinger, *Christentum und Kirche*, 315 y sigs.

polos alrededor de los cuales se movía la vida cristiana de entonces. La caridad, hallándose en primer término en los primeros tiempos, nos lleva inmediatamente á la idea germen del Evangelio; aquí ha sido Jesús el Maestro, tanto para Juan como para Pablo. La obediencia, colocada por Ignacio en primera línea, muestra, al contrario, el espíritu de la evolución posterior; ella impera en la organización de la Iglesia católica. Es muy notable que ya encontremos reunidas la una y la otra en aquel escrito de la Iglesia romana á los Corintios, que evidentemente está exento de la influencia de aquel ambiente juanista. Nosotros comprobamos, en cambio, que el mismo espíritu, aunque eficiente de diversa manera, creó conceptos y estados semejantes.» Extraño es esto sin duda. En la historia griega y en la romana se procura restablecer el período prehistórico partiendo de las instituciones existentes; en la historia de la organización cristiana no debe ser esto permitido.

Sohm traslada por lo menos al año 60 la formación del ministerio episcopal, y cree que la primera carta de Clemente designa el término de la primitiva organización eclesiástica. De esto se deduce qué debemos pensar de Tschackert y otros cuando aseguran que «el nacimiento de la jerarquía episcopal, á partir de fines del siglo II, en la antigua constitución de la Iglesia católica, y todavía más en el papado posterior, está en pleno contraste con la constitución de las Iglesias cristianas de la edad apostólica.» El montanista Tertuliano no puede ser regulador cuando habla del «oficio directivo» de los presbíteros en la Iglesia y de su puesto de honor en la celebración de la Eucaristía. Aunque también Jerónimo clama contra el engreimiento de los obispos [1], su sentido juicio, explotado también por Lutero, ha de explicarse por la lucha violenta con el clero de las grandes capitales. En otros pasajes designa á los

(1) Tert., *De exort. cast.*, 7; Jerón., *Ad Titum*, 1, 7; *Ep. 69 ad Ocean.*, 3; *Ep. 146 ad Evang.*, 1. V. Ps.-Agust., *Quaest. ex utroque Test.*, 9, 101; Sohm, *l. c.*, 135. V. la pág. 135. Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, 175 y sigs.; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1905, 231 y sigs.

obispos como luminarias de la Iglesia, como vicarios y sucesores de los Apóstoles, y reconoce que la confirmación y la ordenación son cosas de los obispos [1]. «La Iglesia consta de muchos grados: primeramente fué formada por los diáconos, los presbíteros y los obispos.» Pero esta conducta vacilante de Jerónimo no fué imitada por ninguno, ni influyó en los cánones eclesiásticos. Sólo á partir del siglo VI sacáronse de nuevo á luz las observaciones de Jerónimo y produjeron la apariencia de una tradición antigua. Mejor se ajusta á la tradición Teodoreto, quien, para el tiempo apostólico, iguala á obispos con los presbíteros, mientras los prelados de las provincias, dotados del poder de consagrar, eran llamados Apóstoles.

III. *La sucesión apostólica*

16. Demostración de la sucesión apostólica en los Padres.—Los *Padres* se preocuparon más de lo que se cree en la demostración de la *sucesión apostólica* en el Episcopado. Pusieron en esto una energía tanto mayor cuanto los *gnósticos* y los *montanistas* atacaban todo el sistema eclesiástico y, exceptuando á Marción, justificaban su propia conducta refiriéndose á una tradición apostólica secreta, pero no que hubiesen inventado la sucesión apostólica para los fines de esta polémica. Como los Apóstoles precedieron á la Iglesia y no se formaron por ella, así también la apostolicidad fué el principio de todo el desenvolvimiento armónico de la Iglesia. Los Apóstoles eran el centro de la unidad de la Iglesia apostólica; sin sucesores apostólicos, la Iglesia posterior se habría dispersado en varias sectas. El decir «está escrito» y «es tradición» frente al fanatismo y á la crítica, no habría bastado sin sucesión y organización seguras.

(1) *Ep.*, 101; *Dial. Adv. Lucifer.*, 5; *Ep.*, 14, 3, 41, 3. V. Langen, *Das Neue Testament*, 123 y sigs.; Zöckler, *Hieronymus*, 1865, 439 y sigs.; Dunin-Borkowski, *Hist. Jahrb.*, 1900, 221 y sigs.; Gore, *On the ordination of the early bishops of Alexandria*, «*The Journal of theol. Studies*», 1902, Enero; Sanders, *Études sur S. Jerôme*, 1903; *Art. Smalc. Ap.*, II, 65 y sigs., 352.

Merced á las pruebas históricas de los apologistas del siglo II, se nos ha puesto en condiciones de demostrar la sucesión para algunas Iglesias apostólicas, sobre todo de la *Iglesia romana*, la cual eligieron con predilección los apologistas para su argumentación. Por Hegesipo, quien en sus viajes á las Iglesias particulares conoció el estado de la doctrina y quiso consolidar la sucesión apostólica (διαδοχὴν ἐποιήσαμεν) en las Iglesias principales, y en Roma, en tiempo de Aniceto [1] (156) compuso la lista de obispos, como también por Ireneo († 202), sabemos, respecto á la Iglesia de Roma, á diferencia de los catálogos posteriores de los Papas [2], que el primer obispo después de los Apóstoles (Pedro y Pablo) fué Lino. A Lino siguió Anacleto, á éste Clemente, quizás el año 79 ú 80, autor de la carta á los corintios, antes examinada, en la cual se encuentran alusiones al martirio del príncipe de los Apóstoles en Roma y recuerdos de la misión de Pablo en Corinto. Hegesipo observa además que en sus viajes había hallado en todas partes la misma organización, sucesión y doctrina. «La seguridad de la verdadera doctrina descansa en la sucesión episcopal y en el consenso de las ciudades.»

Eusebio [3], indica como primer obispo de *Antioquía*, después de Pedro, á Evodio, al cual siguió Ignacio. Según el relato de Hegesipo, los discípulos todavía vivos (Juan, Felipe y Andrés) se juntaron en *Jerusalén* con los parientes de Jesús hacia el año 71 y eligieron unánimemente á Simeón, hijo de Cleofás, primo del Señor, para nuevo obispo. Desde la época de la muerte de Simeón (106) hasta el año 135 cuenta Eusebio trece obispos, pero observa que en ninguna parte ha encontrado registrado el (breve) tiempo de sus gobiernos. Ireneo [4], el discípulo mejor instruído de

(1) Chapmann, *Rev. bénéd.*, 1904, 246; Funk, *Kirchengesch. Abhandl. und Untersuch.*, I, 1897, 373 y sigs.; Weizsäcker, *Realenzykl.*, VII, ³ 533 y sigs. Por lo contrario, Harnack combate la presentación de una lista por Hegesipo. Se duda de si todavía la poseemos.

(2) V. *Kirchenlexicon*, IX ², 1424 y sigs.; *Realenzykl.*, IV, ³ 163; Chapman, *l. c.*, 1901, 399 y sigs.; 1902, 13 y sigs., 144 y sigs.

(3) *Hist. eccl.*, 3, 22, 36. V. Döllinger, *Christentum*, 324 y sigs.

(4) *Ep. ad Florin. ap.*; Eus., *Hist. eccl.*, 5, 23, 7; 27, 4, 6; Dorner, *Ent-*

Policarpo, discípulo de los Apóstoles († 155), refiere respecto al Asia Menor que Policarpo había sido ya nombrado por los Apóstoles obispo de Esmirna. Aquél denomina á éste «presbítero bienaventurado y apostólico.» Policrates alude á él como á obispo y testigo de Esmirna, y de sí mismo dice que á la edad de 65 años era ya en su familia el octavo obispo. Y puesto que para ello alude á la tradición de sus parientes y antepasados, ofrece un testimonio seguro en favor de una serie de obispos en *una sola* familia, que se remonta á los tiempos apostólicos. «En manera alguna sabe imaginarse nada diverso del orden sacerdotal, y aun llama á Juan un ἱερεύς en traje sacerdotal.» Por este motivo pudo escribir el peritísimo *Clemente de Alejandría:* «Cuando Juan regresó de Patmos á Efeso, debió pasar á las comarcas vecinas de los paganos, á instancias de éstos, en parte para instituir obispos, en parte para organizar Iglesias, y en parte para admitir en el clero, á unos ú otros de los que sugería el Espíritu.[1].» Las cartas de Dionisio de Corinto á diferentes Iglesias y obispos, no sólo demuestran la existencia del orden episcopal en las Iglesias de aquel tiempo, sino también la organización de ellas por medio de los Apóstoles.

Es, pues, un atentado á la honorabilidad de estos antiguos testigos de la fe el atribuirles directamente una *falsedad histórica.* «Los obispos monárquicos—dice Tschackert [2]—existen ya desde los días de Ireneo, pero la opi-

---

wicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, I, ² 1845, 171 y sigs., 177, 188; Zahn, *Forschungen zur Geschichte der neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, VI, 1900.

(1) V. Döllinger, *l. c.*, 325. Para las escuelas catequísticas, v. Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 500, n. 1. En la *Chronologie* y en *Theol. Lit.-Ztg.*, 1898, n. 7, se pronuncia en favor de la lista de Ireneo. Lo mismo F. S., *De successione priorum Romanorum Pontificum*, Roma, 1897; Segna, *De ecclesiae Christi constitutione*, Roma, 1900. Waitz (*Das pseudotertullianische Gedicht «Ad Marcionem»*, 1901, 43, 53 y sigs.) con su catálogo papal (3, 275 y sigs.) produce la ilusión como si en él tuviéramos aquel manantial romano del tiempo de Sotero y Eleuterio que, según las investigaciones de Lightfoot y Harnack sobre Ireneo, Julio Africano (Eusebio) é Hipólito (*Cat. Liber.*), ha sido utilizado juntamente. Bardenhewer, *Gesch. der altkirchl. Literatur*, I, 1902, 100 y sigs.

(2) *Polemik*, 32; Harnack, *Das Neue Testament un das Jahr*, 200, 1889,

nión de que hubieran existido siempre, es insostenible. De esta ilusión nacieron las listas episcopales de las antiguas Iglesias cristianas más notables, tomándose en la serie de los prelados los más conocidos, que después se ordenaron en línea ascendente hasta los días de los Apóstoles, y de esta manera se inventó una especie de prueba histórica para la aceptación de la sucesión apostólica.» ¡Cuánta ligereza en esto de sentenciar respecto á los santos y á los mártires del siglo II! Entre los gnósticos ocurrieron, en verdad, cosas semejantes; pero ellos vivieron más tarde. ¡El mismo Ireneo por el trámite de Policarpo llega hasta Juan! Hegesipo y él estaban bien informados de la tradición romana, por lo cual se acepta hoy su lista casi en general. Pero enlácense estas noticias con lo que dijimos de las Epístolas pastorales, de Clemente y de Ignacio, y se obtendrá la argumentación histórica y teológica más bella y mejor encadenada. Además, no debe olvidarse que sólo en parte poseemos la bibliografía del siglo II y que no debe exigirse según la crítica moderna, una demostración escrita en todos sus tiempos de la tradición viviente [1]. Si alguna vez tiene valor la máxima de que un principio se conoce por sus consecuencias, es verdaderamente en nuestro caso.

En general, la obra de Santiago en Jerusalén, de Pedro en Antioquía y Roma (Marcos en Alejandría), y de Juan en Efeso, se consideraba como oficial, no como personal. Los intereses de las Iglesias exigieron al morir éstos una representación ó sucesión. La historia confirma este procedimiento. Zahn afirma que la Iglesia católica como comunidad cristiana nació la tarde de la resurrección, cuando el Señor apareció á los discípulos, y perduró, «porque

---

16, 19; *Dogmengesch.*, I, ² 215 y sigs. Por lo contrario, Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, I, 436, 442, 445; Lightfoot, *S. Clement of Rome*, I, 1890, 201 y sigs., 304; Tourner, *The early episcopal lists. In the Cronicle of Eusebius*, «*The Journal of theol. Stud.*», 1900, 181 y sigs.; Puller, *The primitive Saints and See of Rome*, 1900, 45.

(1) V. Reuter, *Augustinische Studien*, 107 y sigs.; *Theol. Quartalschr.*, 1893, 550 y sigs.

la continuidad de la evolución desde entonces hasta Ireneo es incontestable.» A esto replica Harnack: «Es un dolor acerbo el haber de leer tales deducciones en el libro de un sabio protestante (1).» Pero la explicación que éste da en su *Cronología* sobre el enigma de que el Episcopado monárquico fuese instituído en Roma entre el 100 y 150, no lo resuelve, según su propia confesión, y ni aun siquiera puede fundar una probabilidad histórica. También es injusto cuando refiere la frase «sucesión de los Apóstoles» (τῶν ἀποστόλων διαδοκή, διαδοκαί), en primer lugar, á la doctrina y en segunda línea á los obispos, pues, para los autores de las listas episcopales, la sucesión de los obispos en las sedes apostólicas era la demostración más comprensible y preciosa de la continuidad de la Iglesia de los Apóstoles en los tiempos posteriores.

¿Qué pensar entonces de estos *hombres*, qué pensar del *gobierno mismo de la Iglesia por el Espíritu Santo*, si la Iglesia, ya desde fines del siglo II, hubiese errado acerca de la «forma sinodal episcopal» necesaria para su conservación, y por tal manera hubiese iniciado una evolución torcida «cediendo á la función apostólica como tal lo que incumbía *personalmente* á los presbíteros instituídos por los Apóstoles ó por sus ayudantes? (2)» Pero si ha de admitirse enteramente que «con los nombres de Clemente é Ignacio, Hermas y Policarpo, Ireneo y Cipriano, se abre la era postapostólica y el paso al período niceno;» basta recordar las epístolas pastorales pre-ignacianas, para mostrar la no interrumpida cadena de la sucesión Apostólica de Cristo y de los Apóstoles hasta el día de hoy en la Iglesia católica.

---

(1) *Das Neue Testament*, 23.

(2) Th. Harnack según Zöckler, *Handbuch*, III, 588; Weinél, *Die Wirkungen des Geistes*, 41. Weizsäcker (*Das apost. Zeitalter*, 533) opina que los relatos (de Hegesipo) sobre los tiempos más antiguos tienen el valor condicional de una tradición inexplicable en parte, y completo, en cambio, como reflejo de las ideas que sobre esto imperaban en la mitad del siglo II. Esta persona y la obra tienen el gran valor de un manantial histórico, porque en ellas se muestra, y realmente en los hechos, el origen del resumen católico de las Iglesias.

Aunque fuese verdad que Ireneo afirma que los obispos eran sucesores de los Apóstoles solamente en el magisterio doctrinal, y que Tertuliano hizo extensivo á ellos todo el cargo apostólico, es cierto que Cipriano no hubiera podido desarrollar con tanta precisión y claridad la teoría, si ella, por razón de principio, no hubiese sido el fundamento de toda la evolución. Aunque supongamos que Ireneo, en el calor de la polémica, «se dejó arrastrar á proposiciones arriesgadas respecto á la importancia del Episcopado [1],» no por esto podrá afirmarse que á ello le impulsara el deseo de asegurar un apoyo á la comunión de la verdadera fe y de la recta disciplina de la Iglesia.

17. Se funda en la fe y en la constitución y se defiende contra los herejes.—Pero esta *tradición* es tanto más fuerte cuanto, por una parte, estaba viva en *toda la fe* y en la *constitución de la Iglesia*, y, por otra, fué defendida *teóricamente* como *baluarte de la fe* contra los herejes. Una institución que crece unida con toda la vida cristiana y con el culto divino cotidiano, no hubiera podido, aunque los hombres lo hubieran intentado, alterarse violentamente, y menos aún encontrar universal concurso en la grande Iglesia católica. ¿Cómo habría podido fundar Clemente triunfalmente el Catolicismo con *una* doctrina nueva? ¿Quién habría tenido fe en Ignacio, si, arrastrado á Roma, lugar de su suplicio (hacia el 110), no se hubiese

(1) Seeberg, *Begriff der Kirche*, 19. Sohm (*Kirchenrecht*, 175 y sigs.) defiende á Ireneo, porque no se trató de la cuestión conforme á la antigüedad del Episcopado romano, sino del problema según el proceder respecto á la Pascua. Según esto, pone el perfeccionamiento del episcopado romano en la primera década del siglo II; Clemente lo fundó, y Justino y Hermas lo perfeccionaron. Harnack (*Die Chronologie der altchristl. Literat.*, I, 1897, X) cree pasado el tiempo en que se creía que era preciso juzgar la bibliografía cristiana más antigua, incluso del Nuevo Testamento, como un tejido de alucinaciones y de falsedades. La bibliografía más antigua de la Iglesia en sus puntos principales y en los detalles, considerada histórico-literariamente, es verídica é indubitable. No obstante esto, también aquí pone reparos á la lista de obispos (págs. 70 y sigs., 197 y sigs.). *Theol. Lit.-Ztg.*, 1898, col. 657, se defiende contra Overbeck, *Die Bischofslisten und die apostol. Nachfolge in der Kirchengeschichte des Eusebius*, 1898. Waitz (*Das pseudotertullianische Gedicht adv. Marc.*, 1901 y sigs.) pone las listas en la época de Sotero, cerca del 175.

inspirado, para sus severas exhortaciones, en la profunda fe apostólica de Antioquía? En sus cartas da poderoso testimonio de la fe de los cristianos á principios del siglo II respecto á la *organización monárquica* de la *Iglesia católica*, como la denomina Ignacio el primero de todos, y respecto á la división del clero en obispos, presbíteros y diáconos. Si no se hubiese hecho más que tomar como modelo á los pastores del Antiguo Testamento, convirtiéndolos en sacerdotes, y de esto hubiera nacido la teoría católica [1], el lenguaje de Ignacio sería tan incomprensible como el de Clemente.

En insistentes y enérgicas frases exhorta Ignacio á los creyentes á reunirse, por decirlo así, en el *único* templo, en el *único* altar, en Jesucristo, que procedió de *un solo* Padre, que *mora* en *El sólo* y volvió á *El.* Los invita á permanecer unidos en el amor de Jesucristo y con los presbíteros alrededor de los obispos, á honrar á los obispos como á Dios, á no hacer nada sin ellos. «Obedeced al obispo, á los presbíteros y á los diáconos, que han sido establecidos según la ley de Cristo.» «Sin ellos no hay Iglesia alguna; en lo cual, así lo creo, estáis vosotros de acuerdo.» «Mi vida ofrezco yo por los que están sumisos á los obispos, á los presbíteros y á los diáconos.» Los obispos y los presbíteros son los sucesores de los Apóstoles. Refiriéndose á la ordenación de los sitiales, análoga á la de la última cena (véase *Apoc.*, IV, 4), observa: Los obispos presiden como Vicarios de Dios y los presbíteros están en lugar del Colegio de los Apóstoles. Por lo cual los fieles deben ser obedientes al obispo y entre ellos mismos, como Jesucristo al Padre según la carne, y los Apóstoles á Cristo, al Padre y al Espíritu, para que la unificación sea carnal y espiritual. Las doctrinas (preceptos) de los Apóstoles han de seguirse como las del Señor. Es, pues, necesario que vosotros no hagáis nada sin el obispo, mas también estéis sometidos á los presbíteros como á los Apóstoles de Jesucristo.

(1) Hase, *Polemik*, 93.

«Conviene que cada uno de vosotros, y especialmente los presbíteros, distinga á los obispos, con el honor del Padre, de Jesucristo y de los Apóstoles [1].»

Los προιστάμενοι (I *Tes.*, V, 12,) tuvieron sus sucesores. Justino menciona el προεστώς, que dirigía la celebración de la Eucaristía; en el tercer fragmento de Ireneo son llamados los presbíteros οἱ προστάντες τῆς ἐκκλησίας. Los latinos tuvieron su *antistes*, que se encuentra en algunas inscripciones de Taurobolis del siglo III, para la designación de sacerdotes *(sacerdos)* privilegiados. Según Tertuliano *praesident seniores;* según Firmiliano toda potestad y gracia para bautizar está depositada en la Iglesia, donde los ancianos gobiernan y tienen poder para imponer las manos y repartir bendiciones. Cipriano dice que el Señor eligió los Apóstoles, es decir, los obispos y los superiores *(praepositos)* [2]. Antes de finalizar el siglo II, los superiores no eran siempre sacerdotes; pero esto dependía de los carismas.

Luego no puede maravillarnos que desde la *mitad del siglo II*, fuese considerada principal y sistemáticamente *la apostolicidad* como carácter distintivo de la doctrina, las escrituras, la disciplina y la comunión en la gracia y en el amor de la Iglesia. La verdad y la autoridad solamente hay que buscarlas en las Iglesias apostólicas cuya sucesión pueda ser demostrada, en el concurso de las Iglesias apostólicas, y especialmente en la *Iglesia romana* santificada por la sangre de los Príncipes de los Apóstoles. Porque únicamente en la sucesión de los obispos desde los Apóstoles, está la garantía de que se conserva pura la doctrina, se distribuyen juntamente los auxilios espirituales y se establece la comunidad con Cristo. Cristo fué enviado por el Padre, los Apóstoles por Cristo, y los obispos por los

(1) *Ad Eph.*, 4; *Ad Smyrn.*, 9; *Ad Magn.*, 3, 13; *Ad Philad.*, 1; *Ad Trall.*, 3; *Ad Polyc.*, 6; *Ad Magn.*, 6; 13, 2; *Ad Trall.*, 7, 1; 12, 2. V. Sohm, *l. c.*, 138 y sigs., 167 y sigs.

(2) Just., *Apol.*, 1, 65, 67; Iren., *Fragm.*, III, ed. Sterien, I, 825; Tert., *Apol.*, 39; Firmil., *Ep.*, 75, 7, y la carta de Cipriano, Cipr., *Ep.*, 3, 3; 66, 5: *Nec fraternitas habuerit episcopum, nec plebes praepositum, nec grex pastorem, nec ecclesia gubernatorem, nec Christus antistitem, nec Deus sacerdotem.*

Apóstoles. «Predicación eclesiástica, predicación de los Apóstoles, regla de la verdad, regla de la fe, son desde el siglo II las denominaciones comunes de aquella suma de verdades y de hechos que anunciaron los Apóstoles en sus misiones [1].»

18. El símbolo apostólico. Ireneo sobre la confesión, la sucesión y el carisma de la verdad.—Dase ya un resumen de toda la tradición apostólica, en el llamado *símbolo apostólico*, cuyo nombre (desde Ireneo y Cipriano) indica que la Iglesia, con su fe, con su doctrina y sus auxilios espirituales, debe ser apostólica. Aunque el símbolo no procede inmediatamente de los Apóstoles (Ambrosio y Rufino lo hacen nacer en la Pentecostés; la Didascalia, las Constituciones Apostólicas: en el concilio apostólico), se remonta, no obstante esto, más allá de Justino, y contiene la confesión de fe apostólica de la Iglesia ante el gnosticismo. La distribución de los doce artículos entre los doce Apóstoles, citada por primera vez en las homilías de Cesáreo de Arlés, dió una explicación legendaria; pero no era definitiva para la autoridad en la Iglesia posterior, porque la Edad Media (Santo Tomás) aceptaba ordinariamente catorce artículos. Es indudable que se apoya en la fórmula bautismal de *Mat.*, XXVIII, 19, y parte del reconocimiento del bautismo. Es también significativo que la *Iglesia romana* posee la forma más antigua de este símbolo que es la base de todas las occidentales y quizás también de las palestino-sirias [2], y es la única que la conserva también hoy en el *Officium*, si bien en la forma amplia-

(1) Probst, *Lehre und Gebet in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, 1871, 41, 76; *Sakramente*, 387 y sigs.; Seeberg, *Katechismus der Urchristenheit*, 1903.

(2) Ambr., *Ep.*, 42, 5; *Expositio Symboli;* Kattenbusch, *Das apostolische Symbol.*, I: *Die Grundgestalt des Taufsymbols*, 1894, 59 y sigs., 380 y sigs.; Bäumer, *Die apostolische Glaabensbekenntniss*, 1893, 155 y sigs.; Blume, *Das apostolische Glaubensbekenntniss*, 1893; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I, 68 y sigs.; Harnack, *Chronologie*, I, 524 y sigs.; *Reden und Aufsätze*, I, 1904, 228 y sigs. De igual modo, Kunze, *Glaubensregel*, 239 y sigs., 273, 416; Nösgen, *Symbolik oder Konfessionelle*, 1897, 45 y sigs. Sobre la partición del símbolo, v. Hoffmann, *Die Lehre von der «fides implica» innerhalb der katholischen Kirche*, 1903, 82 y sigs.

da por la Galia meridional. En Oriente, el símbolo bautismal, algo inseguro y variable, hubo de ceder el puesto al símbolo niceno. También en Roma, á consecuencia de la lucha contra el arrianismo, ocurrió lo mismo desde el siglo VI hasta el IX. Pero en la época carlovingia volvió Roma al símbolo apostólico. Cuando Marco Eugenio decía en Florencia que los griegos no tenían símbolo apostólico, no quiso poner de relieve la autoridad de la Sagrada Escritura, sino la autoridad de su Iglesia. «No es posible desconocer la importancia que en tales circunstancias ha de atribuirse al símbolo romano y á la Iglesia romana para el desenvolvimiento del Catolicismo (1).»

Ireneo es considerado como el Padre de la Iglesia que elevó á principio consciente el *carácter apostólico* de la misma, según la doctrina y la constitución, y lo fundamentó científicamente; el primero que estableció una teoría sólida «proclamando el símbolo bautismal entendido en un sentido determinado como *regula veritatis* apostólica.» Demuestra el «carácter apostólico de este conjunto de enunciados, en que éste es el compendio de la fe de las Iglesias fundadas por los Apóstoles y en que estas Iglesias habían conservado siempre invariable la doctrina apostólica (2).» En efecto, Ireneo expone con tal fuerza convin-

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, 2 290, n. 1, 705; I, 3 741 y sigs.; Scheele (Caspari), cit. por Zöckler, *Handbuch*, II, 393; Kune, *l. c.*, 416, 440.

(2) Harnack, *l. c.*, I, 2 292; I, 3 326. Sobre la dudosa oposición del símbolo y de la regla, v. Kattenbusch, *l. c.*, 17 y sigs. Kunze *(l. c.*, 79) se explica contra la equiparación del reconocimiento del bastismo y la regla de la fe en Ireneo. Esta última se distingue ya por el carácter antiherético. En la confesión nicénica se verifica esto (pág. 91 y sigs.). Ireneo no tomó la interpretación de la tradición, luego «no tiene un símbolo bautismal definidamente interpretado»; por lo contrario, para la regla de fe tuvo presente la Sagrada Escritura y aquélla ha sido ampliada de ésta (canon). En el Congreso internacional de Basilea (31 Agosto hasta 2 Septiembre 1904) trató Krüger de demostrar el carácter antimarcionista del antiguo símbolo romano, en el cual suponía la identidad del símbolo y de la regla de fe (con Harnack, Zahn y otros) Kattenbusch *(Theol. Lit. Ztg.*, 1902, n. 17, col. 471) contra Giffert, el cual dice que el símbolo romano fué compuesto hacia el 175 contra el marcionitismo, afirma que el símbolo tiene más bien conexión con la tradición del símbolo en el bautismo, y que «hacia el año 100» fué probablemente introducida en Roma en el bautismo por un obispo. Así como la formación del canon no ha de explicarse solamente por la oposición á la

cente este *principio* de la regla apostólica de la verdad ó de la «tradición», ó sencillamente de la «fe», que no sólo debe tener ya él una *confesión formulada de una manera fija*, sobre lo cual no existiese duda alguna, sino que también debía poseer inalterablemente la certeza en favor del *origen apostólico* como de la *segura tradición* bajo la asistencia del Espíritu Santo. Respecto á estas dos cosas nos da testimonios inequívocos.

Ireneo empieza su *explicación de la regla de la fe*, con las palabras: «La Iglesia difundida por toda la tierra hasta sus últimos límites, recibió esta fe de los Apóstoles y de sus discípulos [1].» La *no interrumpida sucesión de los Apóstoles* en la Iglesia garantiza la pureza de esta fe. Solamente la *Iglesia Apostólica* puede considerarse como la verdadera Iglesia, porque sólo ella posee la firme tradición de los Apóstoles. Esta es la fe de los hombres apostólicos, este el concepto de la verdadera Iglesia implantado en sus corazones, mantenido y sellado, digámoslo así, por los Apóstoles. Desde los Apóstoles debe enseñar lo mismo é invariablemente en todos los confines de la tierra. En esto se distingue la verdadera Iglesia de las sectas. El consenso de las Iglesias apostólicas es una prueba de la verdad. Las sectas siguen su propio espíritu y se sobrepujan una á otras con nuevas invenciones, «porque no están fundadas sobre la *única* piedra, sino sobre arena.» «Luego es claro que los qué en ellas viven no son discípulos de los Apóstoles, sino siervos de sus malas opiniones propias [2].» «Por este motivo no hay necesidad de buscar en otra parte la verdad, que puede encontrarse fácilmente en la Iglesia, puesto que los Apóstoles depositaron en ella,

---

gnosis, tampoco el símbolo puede atribuirse á tal causa ocasional. El trato creciente de las Iglesias, la necesidad de una organización más sólida en el culto y el rápido florecimiento de la doctrina eclesiástica, son las causas que cooperaron á ello. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I, 73.

(1) *Adv. haer.*, 1, 10, 1; 5, 20, 1.

(2) Ibid., 1, 28, 1; 3, 24, 2, 12, 7, 4, 1; 4, 26, 2 y sigs., 33, 7 y sigs., 35, 4; 5 praef. V. Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1858, 219 y sigs.; Bardenhewer, *l. c.*, I, 513 y sigs.; Schrader, *De unitate romana*, I, 1862, 79 y sigs.

como en rico vaso, todo lo que pertenece á la verdad para que quien quiera tome de ella la bebida de la vida. Porque ella es la entrada á la vida; todas las demás son ladrones y robadores. Por consiguiente, es preciso huir de éstas, y amar con solicitud lo que pertenece á la Iglesia y atenerse á la tradición de la verdad.» Los Profetas predijeron la predicación de la Iglesia, Cristo la realizó, y los Apóstoles la transmitieron. De éstos la ha recibido la Iglesia, que la difundió por toda la tierra y la comunicó á sus hijos.

Pero ¿dónde ha de buscarse esta *Iglesia*? ¿A quién ha de recurrirse? «¿Cómo? Si se suscitaran discusiones sobre una pequeña pregunta, ¿no sería necesario volver á las *Iglesias más antiguas* y tomar de ellas lo que está claro y seguro respecto al punto de controversia?» Puesto que los Apóstoles confiaron la Iglesia á los *obispos*, se encontrarán entre ellos los que son en realidad sucesores de los Apóstoles. La *tradición apostólica* puede encontrarse en todo el mundo en cada Iglesia donde exista la sucesión apostólica. «Podemos enumerar los que fueron instituídos por los Apóstoles como obispos en las Iglesias, y sus sucesores hasta nosotros. Si los Apóstoles hubieran tenido misterios ocultos (como afirman los gnósticos), los que hubieran enseñado á los perfectos, especial y secretamente con respecto á los demás, los habrían comunicado sobre todo á aquellos á quienes confiaron la Iglesia misma [1].» Mas como sería demasiado largo enumerar todas las sucesiones de la Iglesia, Ireneo se refiere á la mayor y más antigua, á la *Iglesia de Roma*, conocida de todos y fundada y organizada por los gloriosos Apóstoles Pedro y Pablo, á la tradición que ella ha recibido de los Apóstoles, á la fe que fué predicada á los hombres y que por la sucesión de los obispos llega hasta nosotros. «Con esto confundimos á todos aquellos que, cualquiera que sea la manera, ya según su propio dictamen, ya por vana ambición de gloria, ó por

(1) Iren., *l. c.*, 3, 1 y sig. V. Massuet, *Dissert.*, 3, 20, citado por Stieren, II, 254 y sigs.

ceguedad y mala opinión, reúnen gentes en torno suyo de manera inconveniente.» De este modo queda expresado con claridad que á los Padres del siglo II no solamente les fué extraña la opinión, hoy en moda, de que la patria del episcopado no ha de buscarse en Roma, sino en Asia Menor (Siria), sino también la idea de que fué instituído en Roma por Clemente (Sohm, Manchot, Friedberg). Esta insistencia en la sucesión del magisterio fué provocada por la herejía; pero el sólido fundamento de una «ley apostólica de fe», de una «colección de escritos apostólicos», de una «organización apostólica» ya existía; por consiguiente, no fué creado por la Iglesia apostólica (1). La «comunidad ecuménica mantenida por la religión», como la definía Marción, necesitó un fundador, pero la Iglesia católica no, porque tenía por fundador á Cristo y á los Apóstoles.

La *edad apostólica* es decisiva para el carácter de la Iglesia. Lo que es más reciente que los Apóstoles, no está ligado con la Iglesia apostólica, no pertenece á la verdadera Iglesia. «El carácter del *Cuerpo de Cristo* está en la sucesión de los Obispos, á los cuales confiaron los Apóstoles las Iglesias particulares.» «Todos los *herejes* son más recientes que los obispos, á los cuales entregaron la Iglesia los Apóstoles.» Entre los bárbaros ya existía la Iglesia antes de que conociesen las sectas, ni aun de nombre, y mucho menos sus principios. De todas las herejías podemos indicar fácilmente el principio, el primer autor y arquitecto, puesto que ellos son datos modernos; pero los principios de la Iglesia católica sólo pueden remontarse á Cristo y á sus Apóstoles. Valentín, Marción, Cerdón y

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 273 y sigs. Weinel (*Die Wirkungen des Geistes*, 68, 150) dice que Ireneo puso aquí, como á menudo en otras partes, la clave en el fundamento de la Iglesia, uniendo el amor de Juan con la sucesión, al canon y á la regla. Dobschütz (*Probleme des apostolischen Zeitalters*, 1904) traslada igualmente el origen de la Iglesia católica á la primera mitad del siglo II, pero considera como enigma el cómo fué posible que de las múltiples instituciones de la edad apostólica llegara inadvertidamente á la perfecta unidad de todo el episcopado católico. (p. 115.)

Menandro, todos ellos cayeron en apostasía mucho más tarde, cuando ya la Iglesia era adulta [1].

Esta demostración histórica era tanto más necesaria cuanto también los herejes se acogían gustosos á sus maestros. Los marcionistas tenían sus obispos y sacerdotes; estos remontaban su lista de obispos hasta Marción, su primer obispo. Mas para los tiempos anteriores á Marción, únicamente mediante una crítica histórica caprichosa de las antiguas tradiciones cristianas, podía dárseles cierta apariencia de derecho. Pero frente á esto, Ireneo hacía ver el Espíritu de Dios en la Iglesia. Es preciso obedecer á los presbíteros que están en la Iglesia; de ellos debe aprenderse, porque el episcopado recibió un *carisma* seguro *de verdad* en gracia de la sucesión y de la complacencia del Padre. Si en alguna ocasión hubo presbíteros que se entregaran á sus pasiones, es también seguro que la Iglesia nutre siempre los sacerdotes que conservan la doctrina de los Apóstoles, y con el orden del presbiterado, ofrecen una doctrina sana y una vida irreprochable para la confirmación y corrección de los demás.

19. Tertuliano y Cipriano.—Tertuliano siguió á Ireneo en todos los puntos, pero dió más desarrollo á las demostraciones, volviéndolas directamente y con mayor fuerza contra las herejías. También tiene valor para él la regla de la fe y el símbolo apostólico, que unidos forman la ley de la fe, la *apostolicidad* como fundamento de la Iglesia. La conformidad con la regla de la fe es el testimonio de la verdad, porque la regla de la fe está transmitida por los Apóstoles. La verdad se reconoce únicamente en aquellos que caminan en la regla que la Iglesia recibió de los Apóstoles, los Apóstoles de Cristo y Cristo de Dios [2].

(1) Iren., *Adv. haer.*, 5, 10, 1; 3, 4, 2, 3, 26, 5.

(2) *De praescr.*, 37; *Adv. Marc.*, 5, 1; Möhler, *Patrologie*, 712 y sigs., 744; Kolberg, *Kultus und Disziplin der Kirche nach den Schriften des Tertullian*, 1886; Kellner, *Katholik*, 1873, II, 385 y sigs., 551 y sigs. Kunze (*Glaubensregel*, 80) dice que la equivalencia del símbolo del bautismo y la regla de la fe está casi enteramente demostrada, pero contra los herejes era ésta más extensa que aquél. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, II, 362.

Pero, ¿quiénes son los representantes de esta Iglesia? Los *Obispos*, procedentes de los Apóstoles, porque los discípulos de los Apóstoles no podían enseñar sino lo que habían aprendido de éstos. «Vengan también los herejes á exponer el principio de su Iglesia, á desarrollar la serie de sus obispos, ordenada de modo que el primer obispo tenga á la cabeza ó como predecesor uno de los Apóstoles ó de los discípulos de éstos, pero en comunión con los Apóstoles. En esta forma muestran su procedencia las Iglesias apostólicas; así es como la Iglesia de los esmirnos atribuye la institución de Policarpo á Juan, la romana la ordenación de Clemente á Pedro, como también las demás enumeran sus obispos, á los cuales consideran ellas como instituídos por los Apóstoles, como renuevos de la simiente apostólica. ¡Ya pueden fantasear algo semejante los herejes! [1].» «Recorre las Iglesias apostólicas en las cuales todavía ocupan los primados las sillas de los Apóstoles. Ahí tienes á Corinto, Filipos, Tesalónica, Efeso. Si vives en las cercanías de Italia, ahí tienes á Roma, de donde también nos vino la autoridad; aquella Iglesia feliz en la cual los Apóstoles vertieron con su sangre toda su doctrina.» Lo contrario ocurre entre los herejes; «hoy un obispo, mañana otro; hoy es diácono quien mañana es lector; hoy es sacerdote el que al día siguiente será laico; pues también los laicos se atribuyen funciones sacerdotales [2].» Si más tarde Tertuliano, en su período montanista, permitió á los laicos el ejercicio de cargos sacerdotales en casos de necesidad, no hizo más que sacar la consecuencia de su apostasía. Con todo, no quiere rechazar enteramente la diferencia entre el *ordo* y el *populus* [3], por lo menos admite inspiraciones ó éxtasis. Difícilmente le bastará esto para defender, por medio de *Juan*, XVI, 12, á los

---

(1) *De praescr.*, 32; Probst, *Die kirliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhund.*, 1873, 33 y sigs.

(2) *De praescr.*, 36, 41.

(3) Tert., *Exhort. cast.*, 7; *De fuga*, 11; Schwane, *Dogmengesch.*, I, ² 462 y sig., 490 y sigs.; Möhler, *Patrologie*, 784 y sigs.; Sohm, *Kirchenrecht*, 121, 206.

nuevos profetas del reproche de haber abandonado la tradición católica.

La *Iglesia apostólica* debe ser la *verdadera Iglesia*, porque el Señor envió á los Apóstoles para la predicación del Evangelio. Pero lo que los Apóstoles publicaron, no puede ser decidido sino por el testimonio de las Iglesias que fundaron los Apóstoles mismos y á los cuales comunicaron la verdad, tanto por la *palabra viva*, como después por *Epístolas*. Es verdadera la doctrina que, respecto á la fe, está en armonía con la Iglesia-Madre y las primitivas Iglesias. «Nosotros estamos en comunidad con las Iglesias apostólicas, esto es el testimonio de la verdad, que ninguna otra doctrina puede ostentar [1].» Con lo cual queda demostrada la sucesión apostólica, aun para las sedes no apostólicas [2].

En el capítulo relativo á la unidad de la Iglesia discutiremos mejor la doctrina de San Cipriano. Aquí observaremos solamente que interpretó «rectamente el sentimiento fundamental del Occidente católico». Pedía para el *obispo* tanto la *sucesión* como la *ordenación*. Sin ellas sería todo una intrusión en la Iglesia. «Cornelio—dice Cipriano—fué hecho obispó, cuando la silla de Fabián, es decir, la sede de Pedro y el cargo de la cátedra sacerdotal, estaba vacante [3].» Novaciano está ya condenado por el hecho de que, con desprecio de la tradición apostólica, él no sucedió á nadie. Porque la Iglesia, de ninguna manera puede tener ni mantener á quien no ha sido ordenado en la Iglesia. Que Cipriano empezó con esto un movimiento

(1) Tert., *De praescr.*, 21; *Adv. Marc.*, 4, 5; 5, 19.

(2) Reuter, *Augustin. Stud.*, 232 y sig. Kunze (*Glaubensregel*, 472) dice que Tertuliano pone por lo menos la legitimidad de la Iglesia en la regla de fe. Cipriano, por lo contrario, pone la regla sobre la Iglesia. Verdad es que en Tertuliano aparecen aditamentos de Ireneo para esta evolución; pero, no obstante esto, se designan con Ireneo, Tertuliano y Cipriano innovaciones y perfeccionamientos para el Catolicismo. En esta dirección se desarrolló el catolicismo occidental bajo la creciente influencia de Roma hasta 1870 y hasta hoy. V. para esto Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertulilan*, 1897, 80 y sigs.

(3) *Ep.*, 55, 8; 66, 4; 68, 3; Ritschl, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, 1885, 67 y sigs. V. *De aleatoribus c.*, 3.

«que en los siglos posteriores había de llenar las páginas de la Historia con los más ignominiosos recuerdos, y que vive aun en las pretensiones de la curia [1]», es un aserto que contradice todo el desenvolvimiento occidental de la institución eclesiástica. En efecto, el sacerdocio universal de Tertuliano pertenece á su período montanista. Tampoco es cierto que, desde fines del siglo II, sustituyese á la cátedra del profeta (Hermas) la del obispo y del presbítero [2], pues ambas existían antes juntas, si bien no tenían igual autoridad. Ireneo menciona los carismas, sin menoscabar la sólida organización de la Iglesia. También habla antes que Hipólito del Espíritu Santo en la Iglesia.

20. Los alejandrinos.—Los *alejandrinos* que estaban más cerca de la gnosis, querían oponer la verdadera gnosis á la falsa. Clemente derivó aquélla de una *doctrina secreta de los Apóstoles.* Mas él no quiere, como los gnósticos, en oposición á la tradición eclesiástica, hacer valer la tradición secreta, sino *la regla de la fe de la Iglesia*, que procede de los Apóstoles. Ahora bien, el conocimiento profundo de ella no está dado á todos. De esto sólo son capaces los perfectos. Este es el mismo pensamiento que Ireneo había expresado así: «Entre los primates de la Iglesia los hay sabios é ignorantes, pero ni los unos enseñan otra cosa ni más de lo que contiene la fe—porque nadie está sobre el Maestro,—ni aminoran los otros la tradición.» «Solamente en la verdad—dice Clemente—y en la Iglesia antigua (es decir, en la tradición apostólica que ésta conserva) se encuentra la verdadera gnosis, la verdadera *hairesis.*» «El primitivo manantial de la verdad es para nosotros el Señor, que nos guía y nos perfecciona en todo conocimiento por los Profetas, el Evangelio y los Apóstoles [3].» La Iglesia católica es más antigua que las comu-

(1) O. Ritschl, *l. c.*, 197, 225, refiriéndose á Ritschl, *Altkathol. Kirche*, 396; Achelis, *Stud. u. Krit.*, 1889, 13. V., por lo contrario, Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 339 y sigs.; Reuter, *l. c.*, 232 y sigs.

(2) Haller, *Theol. Stud. aus Württemberg*, 1888, 73; Hipól., *Philos. proem.*

(3) Clem. Alej., *Strom.*, 7, 15 y sigs. (ed. Potter, 888, 890, 899); Möhler,

nidades heréticas. Estas se separaron de la antigua Iglesia verdadera y tomaron falsa acuñación.

Orígenes sigue las mismas huellas, pero no admite la tradición secreta de los Apóstoles. Según él, debemos «atenernos á la tradición eclesiástica, la cual, transmitida en no interrumpida serie desde los Apóstoles hasta el presente, se conserva en las Iglesias. Sólo debe aceptarse fielmente como verdad cristiana, lo que en nada se separe de la tradición eclesiástica y apostólica [1].» El símbolo bautismal y los ritos bautismales, usuales en toda la Iglesia, los deriva de la era apostólica. Como primer teólogo, resumió los progresos de la predicación apostólica, y los defendió contra herejes, paganos y judíos.

Gregorio Niceno designa, en verdad, como regla y ley de todo dogma la Sagrada Escritura, y admite la Filosofía sólo en cuanto justifique que está de acuerdo con la verdad de las Sagradas Escrituras; pero la Sagrada Escritura está, según él, bajo la guarda de la Iglesia, que comunica á sus hijos lo que ella recibió como esposa de Cristo, y los alimenta con la leche del entendimiento. La Iglesia es la comentadora de las Sagradas Escrituras, las cuales interpreta según la fe revelada. Por consiguiente, para demostrar la doctrina, basta que ésta sea la tradición procedente de los Padres, la cual, como una herencia de los Apóstoles, fué entregada por sus santos sucesores [2]. Es cierto que los Padres griegos no citan la apostolicidad de la Iglesia con

---

Einheit, 143 y sigs.; Kunze, *l. c.*, 60 y sigs., 136 y sigs.; Kutter, *Klem. Alex. und das N. T.*, 1897, 127 y sigs.; Harnack, *l. c.*, I, 332, n. 1, 341. De *Philos.*, 9, 11-12, y del proemio se ve qué derechos se habían derivado ya del ministerio apostólico para Calixto é Hipólito. De Orígenes resulta que en su tiempo también en Alejandría se robusteció el episcopado. En cuanto á la otra interpretación de Διαδοκαι τῶν ἱερῶν ἀποστόλων en Eusebio, v. Harnack, *Chronologie*, I, 64 y sigs.

(1) *De princ. praef.*, 1, 2; *In Ezech. Hom.*, 2, 2-3-5; Eus., *Hist. eccl.*, 1, 1.

(2) *C. Enn.*, 1, 4; Migne, *C. P. Gr.*, XLV, 654; Krampf, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, 1889, XII y sigs. Kunze (*Glausbensregel*, 440) dice que el Nuevo Testamento era considerado como colección apostólica de las Escrituras; en este título está expresado su valor, si bien se atribuía á las palabras del Señor una dignidad particular La formación del Nuevo Testamento no tomó su principio con las palabras del Señor.

tanta frecuencia como los latinos, pero es porque en ellos predomina la especulación sobre los misterios. Los obispos, como representantes de Cristo, administraban los sacramentos de la Iglesia. Aunque los griegos introdujeron su Teología hasta en el símbolo y, no obstante esto—como por ejemplo, los seis obispos que escribieron sobre el asunto de Pablo de Samosata,—eran de opinión de que ellos exponían la fe recibida desde el principio en «la santa Iglesia católica hasta el día actual, por la sucesión de los bienaventurados Apóstoles,» pudo haber cooperado á esto la influencia origenista pero estaban convencidos de que sólo daban una explicación de la fe apostólica.

21. La apostolicidad en la formación del canon. San Agustín sobre la Sagrada Escritura y la sucesión apostólica. La Iglesia romana. Unión de los Obispos con la Sede apostólica. Demostración de la Sagrada Escritura.—Esta tesis fundamental de la *apostolicidad de la Iglesia*, que se demostró en la doctrina y en la constitución por medio de la sucesión apostólica de los obispos, podemos aplicarla también á la *formación del canon*. Pero basta remitirse á lo dicho anteriormente (1). En el canon sólo se admitieron los escritos de los *Apóstoles* y *de sus discípulos*, y la *Iglesia apostólica* decidió en última instancia sobre este carácter. La Iglesia se muestra de este modo como apostólica, porque está en posesión de los libros apostólicos. Esto parece, sin duda, un círculo vicioso, pero es tal para aquel que niega así la sucesión histórica en la Iglesia como la guía por el Espíritu Santo. Para éste no hay demostración en pro de los escritos *apostólicos* ni de las *santas* Escrituras. Sin la Iglesia, de ninguna manera habrían tenido los herejes los libros santos. Interpretándolos engañosamente á su antojo, demostraron que no pertenecían ellos á la Iglesia apostólica, porque, como observa ya el autor del fragmento muratoniano, la hiel no puede mezclarse con la miel. Este autor rechaza al Pastor de Her-

(1) *Apología*, IV, 316 y sigs.

mas, porque es demasiado reciente, y no pertenece á los antiguos Profetas, cuyo número terminó con el tiempo, ni tampoco á los Apóstoles, con los que acabaron los tiempos. La época apostólica es, pues, la norma. Hemos visto también que, especialmente San Agustín, defendió esta significación del canon. Unicamente á los libros apostólicos, según la tradición, les concede el honor de considerarlos como canónicos, es decir, como infalibles; pero ni aun en el Evangelio creería, si la autoridad de la Iglesia no le moviera á ello. Con lo cual selló el triunfo del *principio católico de autoridad* (1).

A causa de las discusiones donatistas y maniqueístas tuvo San Agustín tan frecuentes ocasiones de desarrollar la *doctrina de la Iglesia*, que precisamente él, en ésta como en otras muchas cuestiones, es verdadero maestro (2). Se burla de Manes, el cual empieza sus cartas con las palabras: «Manes, Apóstol de Jesucristo.» Porque ¿qué testimonios puede aportar en favor de su apostolado, del cual se sabe que había establecido su herejía después de Tertuliano, y aun después de Cipriano? «O bien, ¿citará en su provecho á nuestros Apóstoles como testimonios? No, creo yo que él no citará hombres, sino que abrirá libros, pero en ellos hallará que no hablan en su favor, sino en contra suya. Ahora bien, si los considera falsos, destruye la credibilidad de sus testimonios, y si exhibe otros códices distintos de los de nuestros Apóstoles, ¿cómo podrá prestarles una autoridad que él no recibió de las Iglesias de Cristo, las cuales fueron fundadas por los Apóstoles mismos, para que desde ellas se llegue hasta el fin de los tiempos mediante sólida tradición? ¿Cómo me presenta Escrituras aquel en quien yo no creo, mediante las cuales debo creer á él, y se atreve á atribuirles autoridad, cuando en él mismo no creo? (3)» «La

(1) Sobre la autoridad y la razón, cit. por San Agustín, v. Reuter, *Augustinische Studien*, 350 y sigs.

(2) Ginzel, *Theol. Quartalschr.*, 1849, 44; Specht, *Lehre von der Kirche*, 28 y sigs.

(3) Agust., *C. Faust.*, 13, 4 y sig.; *De util cred.*, 8, 20; *C. ep. Man. Fundamenti*, 4, 5.

autoridad de nuestros libros, confirmada por el consenso de tantos pueblos, por la sucesión de los Apóstoles, de los obispos y de los concilios, está contra vosotros.» A su amigo el maniqueo Honorato le da el consejo de seguir como él el camino de la disciplina católica, que ha venido de Cristo mismo hasta nosotros por los Apóstoles y de aquí continuará á nuestros descendientes.

Pero éstas no son simples consecuencias de las premisas generales, puesto que puede confirmarlo toda la *historia* conocida. La Iglesia se muestra como *apostólica* por la *genealogía* y la sucesión de los *obispos*. Cuerpo de Cristo es la Iglesia, pero los apoyos del cuerpo son los Apóstoles, que también se llaman columnas. Refiriéndose al *Salm.* XLIV (XLV), 15: «En lugar de tus padres te han nacido hijos,» demuestra San Agustín la conexión de la Iglesia católica con los Apóstoles. «Los Apóstoles te han engendrado; ellos fueron enviados y predicaron, ellos son los padres. Pero ¿podían permanecer corporalmente siempre entre nosotros?... ¿Quedó, pues, abandonada la Iglesia por la desaparición de ellos? Nada más lejos de esto... Como padres fueron enviados los Apóstoles, y en lugar de ellos nacieron los hijos, se instituyeron obispos. Porque ¿de dónde han nacido los obispos que existen en todo el mundo? La Iglesia misma los llama padres, ella los ha engendrado y los ha colocado en la silla de los padres. No has de considerarte como abandonado porque no veas á Pedro, ni á Pablo, ni á aquel por el cual fuiste engendrado... He ahí el templo del Rey: ¡cuánto se ha extendido!... Ese es la Iglesia católica... Dios ha erigido su templo en todas partes y por do quiera ha consolidado el fundamento de los Profetas y de los Apóstoles.» Entre las razones que lo mantienen en el seno de la Iglesia católica, al lado del consenso general de los pueblos y de la historia maravillosa de la Iglesia, cita «la sucesión de los sacerdotes continuada desde la silla del Apóstol Pedro, á quien el Señor, después de su resurrección, entregó sus ovejas para apacentarlas, hasta el episcopado actual.»

Contra los donatistas [1], que combatieron la *successio episcoporum* histórica de los católicos (probablemente como procedente de Jerusalén), hace igualmente Agustín la aplicación á la *Iglesia romana*, en la cual floreció siempre el *principado de la cátedra apostólica*. «Si ha de considerarse el orden de los obispos que se han sucedido, ¡cuánto más seguro y verdaderamente provechoso es que empecemos á contar desde el mismo Pedro, á quien dijo el Señor: «¡Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia!» Porque á Pedro siguió Lino» etc. [2] Y continúa enumerando esta serie hasta Atanasio, que vivió en la época en que él escribió su carta (400). En toda esta serie—dice,—no se encuentra ni un donatista. Y aun aquellos *obispos* que no pueden hacer valer en su favor la sucesión apostólica, por lo menos deben estar en *comunión con la Iglesia apostólica* y, puesto que la demostración de la sucesión es evidentísima en la Iglesia romana, han de estar con ella en legítima unión. Mediante la *Sede apostólica* y su conexión con ella, participan las *Iglesias particulares* del privilegio de la apostolicidad. Por este motivo fué Ceciliano tanto tiempo el legítimo obispo de Cartago, porque estaba en comunión eclesiástica con la Sede Apostólica de Roma [3]. Sólo así se da también, con la apostolicidad de la Iglesia, la coordenación de los obispos. Algunos pasajes [4] relativos al oficio eclesiástico, no pueden alegarse ni tomados por sí solos ni mucho menos en el completo sistema doctrinal de San Agustín, contra la distinción entre clero y laicos.

Esta argumentación es tan apodíctica que no puede ser anulada ni debilitada por las argumentaciones similares que se fundan en las *Sagradas Escrituras;* porque eran éstas tanto más eficaces contra los donatistas, cuanto la catolicidad de la Iglesia estaba enseñada claramente en

(1) Agust., *Ep.*, 43; Reuter, *August. Studien*, 283 y sigs.

(2) *Ep.*, 53, 2, 140; *In Ps.*, 72; *Psalm. c. partem Donati;* Optat., *De Schism. Don.*, 2, 3.

(3) *Ep.*, 43, 7. V. Inocencio I, *Ep.*, 25, 2.

(4) *C. Crescon.*, 2, 12 (11), 13; *De civ. Dei*, 20, 20 (19); *Quest. ev.*, 40, 3; 44, 1; Reuter, *l. c.*, 243, 281 y sigs.

ellas; pero en ninguna parte existían sino en la Iglesia católica apostólica. Como Crisóstomo y otros, también Agustín observa frecuentemente que la verdadera Iglesia se reconoce por la Sagrada Escritura, y que puede resolverse la cuestión con las palabras del Señor. Pero como los demás Padres, está plenamente convencido de que las Escrituras muestran como verdadera la Iglesia católica, cuya autoridad le movió á la fe en los santos libros. Esto lo dice en la misma carta en que se acoge contra los donatistas á la Sagrada Escritura para convencerlos de su error (1). Puesto que no puede haber más que *una* Iglesia, la prometida por los Profetas, la anunciada por los Apóstoles, la designada como católica por los antepasados, ésta es la que, en su concepto, se mantiene desde el principio.

22. Los escolásticos. Los herejes. Los protestantes acusan de apostasía á la Iglesia postapostólica. Lutero. Flacio. Los precursores de la Reforma.—No consideramos necesario extender más la demostración de la apostolicidad de la Iglesia. Porque ya no se niega que en *aquel tiempo era esencialmente perfecta la organización de la misma.* «En la segunda mitad del siglo III bastaba para conservar la fe católica que se obedeciera á los obispos. La idea de una Iglesia organizada episcopalmente llegó á ser la más elevada y dejó atrás la importancia del dogma de la fe como lazo de unión. La Iglesia que descansa en los obispos, los sucesores de los Apóstoles, vicarios de Dios, es por su fundamento la herencia apostólica (2).» «Vendrá un tiempo, y ya está en camino, en el que se preocuparán poco de los problemas histórico literarios en el terreno del primitivo Cristianismo, porque aquello en lo cual consiste la cuestión principal, será entonces admitido por todos, esto es, el derecho esencial de la tradición, fuera de algunas excepciones importantes. Se reco-

(1) *Ep.*, 105, 3 y sigs.; Stieren, *Iren.*, II, 280 y sigs.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 310; II, ² 91; *Chronologie*, I, X y sigs.; *Realenzykl.*, XIV, ² 239 y sigs.; Schwane, *Dogmengesch.*, II, 824 y sigs. Véase Paciano, *Epist. I ad Sempron.*

nocerá que, en parte ya antes de la destrucción de Jerusalén, y en parte hasta los tiempos de Trajano, todos los caracteres fundamentales de la tradición cristiana, doctrinas, predicaciones y aun organizaciones—exceptuando el Nuevo Testamento como colección,—eran esencialmente perfectos, y que es necesario circunscribir á estos límites su origen, y admitir que toda la institución del catolicismo va comprendida en el tiempo que va de Trajano á Cómodo.»

Ya hemos demostrado que esto sólo es el resultado de la constitución dada por los Apóstoles. San Clemente y San Ignacio son testigos de ello para los tiempos más antiguos de la «Iglesia con régimen episcopal.» Si la idea de la sucesión histórica pasó á otro concepto tomando á los obispos como Apóstoles (*Filip.*, II, 25) y á los Apóstoles como obispos, con ello se puso más de relieve la continuidad del cargo. Además, es solamente un testimonio de indecisión el decir: «El modo como se ha logrado que desde las múltiples orientaciones de la época apostólica se llegara impensadamente á esta perfecta unidad de todo el episcopado católico, es hasta hoy un misterio. Pero nadie entre nosotros los protestantes—los católicos y los anglicanos son sin duda de otra opinión,—puede negar que nos encontramos en presencia de una formación nueva, de algo que ha nacido de una manera distinta de aquello á lo cual propendía el primitivo Cristianismo [1].» Verdad es que los relatos sobre las condiciones del Cristianismo primitivo nos vienen de los siglos IV y V, y que hasta la Edad Media no tienen la segura garantía de las fuentes, pero los puntos fundamentales aparecen claros ante la crítica [2].

La *escolástica* consideró este resultado como implícito en el concepto de la Iglesia. En el decreto de Graciano se incluyeron las palabras de San Agustín: «Es evidente que, en caso de duda sobre cosas de la fe, vale la autoridad de la Iglesia católica, que hasta hoy está confirmada por los segurísimos principios de los Apóstoles mediante la se-

(1) Dobschütz, *Probleme des apost. Zeitalters*, 115, 221.
(2) Dunin-Borkowski, *Zeitschr. f. kath. Theol*, 1905, 231 y sigs.

rie sucesiva de los obispos y el consenso de tantos pueblos [1].» Santo Tomás dice: «Hay que observar que los Apóstoles y sus sucesores son vicarios de Cristo respecto al gobierno de la Iglesia, constituída por la fe y los sacramentos de la fe. Por tanto, como á ellos no les está permitido fundar otra Iglesia, tampoco les es lícito transmitir otra fe ni instituir otros sacramentos; sino que debe decirse que está edificada la Iglesia por los sacramentos que han fluído del costado del Cristo pendiente en la cruz [2].»

Aun los herejes procuraban apoyar su doctrina y constitución en la tradición apostólica. Los apologistas los rechazan, observando que los fundadores de las sectas todos eran más modernos que los Apóstoles. San Agustín, después de haber exigido que se siguiera el camino de la fe católica, que por Cristo mismo y por los Apóstoles ha llegado hasta nosotros y seguirá á los descendientes, dice: «Es ridículo, dirás, puesto que todos afirman que lo enseñan y lo poseen.» «No puedo negar,—replica á esto,—que todos lo afirman [3].» Pero después demuestra á los donatistas cuán loco es pensar que toda la Iglesia católica y apostólica se haya refugiado en un pequeño rincón de Africa.

También los *protestantes* creyeron al principio que estaban en el terreno de la Iglesia apostólica. Lutero conocía muy poco la Iglesia antigua y la historia del dogma; creía estar dentro de la antigua Iglesia y tuvo interés en demostrar la continuidad [4]. Así entabló formalmente la guerra contra los «abusos» de la Iglesia. Los autores de la confesión de Augsburgo trataron de encubrir todo lo posible la contradicción, por lo que fueron acusados de «proceder á la sordina.» En todos los artículos fundamentales querían atenerse á la doctrina católica, solamente

(1) *Pars*, I, dist. 11, c. 9.
(2) *S. Theol.*, 3, q. 64, a. 2 ad 2.
(3) *De util. cred.*, 9, 21.
(4) Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 724 y sigs., 734 y sigs.; III, ³ 761, 768 Thieme, *Luthers Testament*, 1900, 82 y sigs.

querían suprimir los abusos (1). Melanchthon, en las últimas ediciones de sus *Loci*, trató de demostrar el *consensus ecclesiae*. El hecho de «que la Iglesia de la Reforma alemana era tal que no quería una revolución eclesiástica, sino que se provocó el cisma porque los adversarios perseveraban en los errores de la Edad Media y no querían el progreso de la Iglesia en el conocimiento bíblico (2),» no se halla confirmado, y hoy menos que nunca, en la confesión de Augsburgo.

Pero los católicos se aprovecharon de estas partes débiles de los enemigos, á los cuales objetaban: «La Iglesia verdadera y la verdadera religión son de duración permanente; principio inconcuso, porque á los hombres de todos los tiempos se les debe ofrecer un camino para el cielo. En cambio, las religiones falsas cambian y se alteran. Ahora bien, de todos los escritores y de todos los libros históricos, resulta que nuestra Iglesia y religión, que depende del Papa, es la más antigua, que trae su origen de Cristo y de los Apóstoles, y que ha sido establecida como de mano en mano y por la sucesión ordenada (3).» Lutero opina que á cualquiera asusta el que se le suelte una rueda del carro, y que por eso el Papa y los suyos alardean de ser ellos la Iglesia cristiana. Pero éstos levántanse entonces y dicen: «Aquí está la nave de San Pedro, la cual, en verdad, podrá vacilar sobre el mar, pero no hundirse ni ahogarse; nosotros somos el verdadero pueblo de Dios, la Iglesia cristiana; ¿qué quieres hacer tú? (4)» Lutero cambió diferentes

(1) II, a. 7, 3, p. 38; *Ap.*, 14, p. 292 y sigs.; Harnack, *l. c.*, III, 3 597, 611; *Realenzykl.*, II, 3 242 y sigs.; XVI, 3 136 y sigs.

(2) Nösgen, *Symbolik*, 78, 85.

(3) Joh. Niemöller, *Flacius und Flacianismus*, «*Zeitschr. f. kath. Theol.*», 1888, 81 y sigs.; Herborn, *Confutatio Lutherana Danika*, a. 1530 (edición Schmitt), 1902, 37 y sigs., 44 y sigs.; Ficker, *Die Konfutation des Augsburgischen Bekenntnisses. Ihre erste Gestalt und ihre Geschichte*, 1891.

(4) Obra editada por Walch, VII, 2501. Döllinger, *Die Reformation*, III, 1848, 202 y sigs.; *Kirche und Kirchen.*, 1861, 393 y sigs.; Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, III, 535 y sigs.; VII, 440, 571, 691 y sigs., 700 y sigs.; *Realenzykl.*, XI, 3 725 y sigs.; Kropatscheck, *Das Schristprincip der lutherischen Kirche*, I, 1904, 5 y sigs. Sobre la Reforma, v. Bousset, *Histoire des variations des églises protestantes*, IV, 1882, 6 y sigs., 22, 23 y sigs., 43 y sigs.; III, 4 y sigs.

veces su defensa contra este reproche, así cuando consideró la *Iglesia invisible* como la apostólica, como cuando opuso la *Sagrada Escritura* como documento apostólico (y el símbolo apostólico), como también cuando se acogió á los *Padres* ó á los herejes de todos los tiempos, pero más aún á su vocación para publicar el Evangelio puro y culpó á la Iglesia católica de apostasía del Evangelio (1), sin considerar que con la Iglesia medioeval rechazaba á la vez la Iglesia católica antigua y «todo el sistema del catolicismo como estaba constituído desde Ireneo.» Lo que Tertuliano dijo á los gnósticos es aplicable también á los reformadores. Estos carecen de legitimación divina, no tienen rastro alguno de sucesión apostólica, ni *delante* ni *detrás* de sí, y su sistema doctrinal difiere del de todas las Iglesias apostólicas de la tierra (2). Precisamente en la doctrina de la Iglesia está la gran diferencia. En la Iglesia católica nunca se ha interrumpido el desarrollo que empezó con Ireneo. Pero la Iglesia evangélica no está en esta línea. Si, con todo esto, un Chemniz ha intentado demostrar que la Iglesia romana tiene en contra la antigüedad, esto sólo se explica por el prejuicio protestante.

Entre los *reformadores* y sus sucesores cundió la idea de que Dios, después de la muerte de los Apóstoles, se había retirado de la Iglesia y había cedido su lugar á Satanás, quien tomó sobre sí el cargo que, según las promesas evangélicas, debía haber recaído en el Espíritu Santo, é inició un *milenario diabólico*, hasta que apareció Lutero. La «Iglesia papista» se consideraba como la Sinagoga del Anticristo (3), como un «perfecto manicomio.» La «concien-

(1) Harnack, *l. c*, III, [3] 761, n. 3. «Contra Hans Worst». «La actitud que adopta aquí no ha querido ni podido mantenerla siempre. Aunque no tenga claro concepto del conjunto, sabe muy bien que la defectuosa evolución de la Iglesia empezó muy pronto.»

(2) Möhler, *Patrologie*, 746 y sigs. Que la «ilusión universal» de la forma «apostólica» fué divulgada en el Catolicismo (Harnack, *Reden und Aufsätze*, II, 1904, 133) sólo en tiempo de la Reforma, es cierto únicamente si se refiere á cosas accesorias. La antigua firma «protestante» fué abandonada por Harnack, porque dice que el antiguo protestantismo buscó todo lo esencial en la antigua fe bíblica.

(3) Dorner, *Geschichte des protest. Theol.*, 616, not. 2; Pfleiderer, *Ent-*

cia popular protestante» se representa todavía la Reforma como «un sol que se alza en la profunda noche, y que, poco después de la muerte de los Apóstoles, se extendió sobre toda la tierra» (Hase). Federico II dice que este concepto vulgar protestante de la historia eclesiástica, la cual no sería otra cosa que un gran drama urdido por bribones é hipócritas á costa de las masas embaucadas, fué la verdadera causa de su menosprecio del Cristianismo.

Pero, como se sintiera la inseguridad de la posición, si se renunciaba enteramente á la demostración histórica de la continuidad de la Iglesia apostólica, escribió Flacio su catálogo de los testimonios veraces en favor de la antigüedad de la religión protestante desde el siglo VI. Las centurias de Magdeburgo, que aparecieron bajo su dirección, tienen el mismo objeto (1). Estos testimonios son los llamados *precursores de la Reforma.* Se llaman Vigilancio, Aerio, Claudio de Turín, Waldo, Wiclef, Hus, Savonarola y otros. Todo el que hubiera murmurado contra un dogma católico, ó protestado contra abusos, ó ultrajado á los párrocos y á los monjes «haraganes», ó levantado especialmente el grito contra el Papa, podía contarse entre los precursores de los protestantes y ser digno de servir de anillo á la sucesión de la Iglesia. También entre los *Padres* se buscaron votos. ¡Como si los pasajes «en que éstos protestan contra la superstición, la santurronería, la adoración de las criaturas, el vacío y la exterioridad de la vida eclesiástica,» los hubieron convertido en precursores del protestantismo! Los Padres fueron siempre muy adictos á la constitución eclesiástica; ni siquiera algunos de sus textos alteran las cosas, aunque alguna vez no puedan subordinarse fácilmente al concepto dominante. Verdad es que las sectas hicieron oposición á la Iglesia en la Edad Media,

---

wicklung der prot. Theol., 285; Janssen, *l. c.*, IV, 5 y sigs.; VI, 466; Becanus, *De antichristo reformato. Opp.*, II, 1630, 159 y sigs. Lutero veía ya el 18 de Diciembre de 1518 en la curia romana al Anticristo (*Katholik*, 1899, I, 476 y sigs.

(1) *Realenzykl.*, II, ³ 417. Por lo contrario, Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, V, 313 y sigs.

pero fué una «crítica parcial;» ni tan sólo renunciaron al concepto de una Iglesia verdadera y visible. Su punto de vista respecto á la Sagrada Escritura es legal, como lo habían establecido Agustín, Bernardo y Francisco. De igual manera, toda la mística es católica, aunque su subjetividad y el resucitado agustinismo prepararon en cierto modo el camino de la Reforma. La Iglesia visible, la fe con las obras, la esperanza en el premio eterno, la objetividad de las sacramentos y el ideal de la pobreza, dominaron toda la Iglesia antigua (1). Unicamente porque de la teología y de la religiosidad de la Edad Media sólo quiere conocerse la superficie y las aberraciones, puede calificarse de «evangélica» y de «precursora de la Reforma» toda concepción un poco más profunda. Esto lo demuestran también las investigaciones modernas sobre las teorías económicas de la Edad Media.

Ni siquiera las «leyendas de Ullmann» respecto á los *reformadores anteriores á la Reforma*, no se prestan al fin, y están consideradas como «abatidas» aun por la crítica protestante. Wiclef y Hus se elevan «sobre la base de la religiosidad medioeval y la concepción del Cristianismo» y no señalan «huella alguna de los principios y fuerzas de la religiosidad específicamente evangélica.» Savonarola es un gran entusiasta del monaquismo mendicante, el cual para nosotros «es una forma enteramente medioeval.» «En lugar del erróneo y descolorido modelo de Ullmann y Bonnechose, aparece un conocimiento absolutamente concreto, múltiple y vivo; un conocimiento del cual resulta en todas partes que la evolución de Lutero y su descubrimiento precedió con toda originalidad al moderno pensamiento religioso, y que con plena independencia le preparó los

(1) Sobre Marcos Eremita, al que todavía Ficker (*Zeitschr. f. hist. Theol.*, 1865, 402 y sigs.) con Flacio celebraba como voz reformadora en el siglo V, v. Kunze, *Markus Eremita*, 1895, 2; es esto un abismo entre él y la profesión de la fe reformada. Sobre otros, v. Paulus, *Theol. Qaartalschr.*, 1893, 289 y sigs.; *Katholik*, 1900, II, 1 y sigs., 138 y sigs. Sobre la mística, v. Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 1904, 198 y sig.

fundamentos [1].» Para los *reformadores* no se trataba del *restablecimiento de la Iglesia* y de la doctrina apostólica, sino de *una forma nueva del Cristianismo*, de «un ensalzamiento del principio democrático contra el sacerdocio aristocrático [2],» y, por consiguiente, de una «revolución radical, eclesiástica, aunque se ocultara también al pueblo [3],» dejando subsistentes todo lo posible las antiguas *formas*, porque «no se rompe con la historia sin correr el riesgo de oscurecerla.»

Paulsen titula su tratado sobre la Reforma: «El estallido de la revolución eclesiástica y sus efectos en las universidades y escuelas.» En las advertencias á la segunda edición observa á este propósito: «Se ha interpretado mal la expresión *revolución eclesiástica*, en lugar de la Reforma de la Iglesia. No puedo remediarlo; yo creo que es la expresión que responde realmente al hecho.» «La obra de Lutero no es reforma, no es transformación de la Iglesia existente por medio de sus propios órganos, sino destrucción de la forma antigua, y aun podría decirse negación fundamental de la Iglesia en general.» Weizsäcker dice que solamente por un preconcepto apologético se responde negativamente sin ulterior examen á la pregunta de si, en general, la Reforma de Lutero puede llamarse revolución. Verdad es que Calvino trató de conservar mejor la organización, pero, no obstante esto, el calvinismo no es una «reforma contra la revolución» (Kuyper). Luego no fué tan arrogante como supusieron (1904) los consistorios,

---

(1) Lobstein, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 26; 1889, n. 16; Müller, *Bericht über den gegenwätigen Stand der Forschung auf die Gebiete der vorreformatorischen Zeit*, 1887; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1889, 361. Eck *Theol. Lit.-Ztg.* 1889, n. 23; Kropatschek, *Das Schriftprinzip der luther. Kirche*, I, 1904, 422.

(2) Hase, *Polemik*, 296; Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 363, 375 y sigs., 391, 409 y sigs., 553, 691, 710, 735; *Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*, 1891, 152 y sigs. «Joviniano, protestante de su tiempo.» Al contrario, Vigilancio. Contra Harnack, Kunze, *Glaubensregel*, 479 y sigs.; Paulsen, *Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, I, ² 1895, 173; Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, ² 1896, 276; Weiss, *Apología*, III, ³ 569 y sigs.; Kuyper, *Reformation wider Revolution*, 1904.

(3) Döllinger, *Kirche*, 435; Weizsäcker, *Göttl. gel. Anzeigen*, 1881, 846.

la Liga de Gustavo Adolfo, la Alianza Evangélica y otros, cuando en la encíclica sobre el Canisio (1897) se da á la Reforma el nombre de revolución. Además, Treitschke ha dicho que la reforma es «la revolución más temeraria de todos los tiempos». Del mismo modo se expresaron Maurenbrecher y otros [1].

Sin embargo de ello, no ha de olvidarse que también existieron motivos externos para esta revolución religiosa y su efecto persistente. Entre ellos se citan, en primer lugar, la extremada centralización de la curia romana, con su influencia en dignidades y rentas, así como la unión estrecha de la potestad espiritual y la temporal. Esto se hacía sentir en Alemania más que en los países romanos donde más había progresado la evolución política. De aquí la reacción contra Roma [2].

23. Iguales derechos de las Iglesias parciales.— No obstante esto, son relativamente pocos los que, como las numerosas *sectas americanas*, se glorían de no preocuparse de lo pasado, y de poseer una tradición tanto más inadmisible, cuanto más antigua [3]. Estos son los que tampoco se preocupan de la Sagrada Escritura. «No es la Escritura, sino el Espíritu», gritó un día al predicador bíblico el fundador de los cuáqueros en la iglesia de Nottingham. Por lo contrario, el principio fundamental de la *Iglesia católica*, tal como fué recibido de los Padres, fué reconocido en todo tiempo entre protestantes ilustrados sin penetrar sin duda en círculos más amplios, como lo demuestran el ejemplo de Calixto y el de Grocio. En el fondo, la Iglesia protestante cree todavía que tiene de común con las otras el consenso de los cinco primeros siglos *(consensus quinquesaecularis)*. Kepler fundó en esto su oposición á la fórmula concordista y prefirió que cayera sobre él la excomunión perpetua. La aceptación del

(1) Hohoff, *Die Revolution seit dem XVI Jahrhund. im Lichte der neuesten Forschung*, 1887, 29 y sigs.

(2) Baudrillart, *L'église cath., la renaissance, le protestant.*, 1904; *Revue d'histoire*, 1904, 364 y sigs.

(3) Döllinger, *Kirche*, 331.

artículo de la fe: «Creemos en una Iglesia santa, católica y apostólica», y «confesamos un bautismo para el perdón de los pecados», debió conducir poco á poco al reconocimiento de la continuidad histórica, «que se encuentra entre la era fundamental del Cristianismo y todas las sucesivas», y comprender «la fuente y norma de la verdad cristiana, así como los auxilios divinos establecidos [1]». La Iglesia evangélica debe estar en conexión con la Iglesia antigua, y aun con los tiempos apostólicos primitivos; porque si fuese una Iglesia nueva, sin unión vigente con los tiempos primitivos, por esta situación opuesta á la historia, despertaría la sospecha de que en ella debe tener parte principal el arbitrio humano [2]. Las Iglesias anglicanas y las septentrionales, con el sistema episcopal, han querido mantener también la sucesión apostólica. Pero los Obispos aparecieron solamente como decoración externa; en realidad, son los representantes de la autoridad política [3]. Calvino invoca en pro de la autoridad de los Pastores á *Mat.*, X, 40; y su permanencia hasta la consumación de los siglos la funda en la misión que el Señor dió á sus discípulos.

La crítica histórica más imparcial produjo entre algunos historiadores protestantes el convencimiento de que antes de Lutero no todo era puro error, y que después de Lutero no todo fué puro y verdadero Cristianismo. Se admite, no obstante esto, que «la verdadera Iglesia antigua, con su bautismo y la palabra de Dios, perduraba entre los católicos», reconociéndose, por tanto, que la evolución religiosa de la *Edad Media*, no juzgada con la medida del criterio unilateral de los protestantes, podía considerarse

(1) Scheele, cit. por Zöckler, *Handbuch*, II, 389, 395; Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, ² 279 y sigs.

(2) Fr. Nitzsch, *Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1865, 39 y sigs.; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I, 1902, 18 y sigs.; Dorner, *Geschichte der prot. Theol.*, 47. V. Tomás, cit. por Pfleiderer, *Geschichte der Entwicklung*, 162 y sigs.

(3) Los anglicanos celebraron en 1887 en Cantorbery el XIII centenario de San Agustín en Inglaterra (597) para dar á la doctrina de la continuidad una expresión externa. *Katholik*, 1898, I, 58 y sigs.

en conjunto como progresiva. «El extenso y profundo movimiento religioso del pueblo inmediatamente antes de la Reforma... es el resultado final de una compenetración cada vez más profunda del pueblo con los motivos de la religiosidad de aquel tiempo. El mundo de la Edad Media fué cristianizado de arriba abajo, mientras es sabido que, en la historia de la Iglesia antigua hasta el siglo IV, siguió el procedimiento un camino contrario [1].» Por tal motivo, salvando la «idea más verdadera de la Iglesia cristiana», se redujeron á proclamar en la Iglesia evangélica la *igualdad jurídica de las Iglesias particulares*, en cuanto se pone, en lugar del principio conservativo de la apostolicidad, el principio de la, no tan sólo formal, sino también real, evolución de la Iglesia apostólica. Así como en los tiempos apostólicos se manifestó la misma verdad en la forma paulino-juanista y de petro-jacobita, así también, en el curso de la evolución histórica, y según las disposiciones y preformaciones de los pueblos, se establecieron algunas diferencias que dan especial relieve á ciertos elementos de la religión. Lo mismo que los alemanes, creen también los americanos que deben derivar de esto la justificación de su interpretación del Cristianismo. La Iglesia fué al principio de Pedro (Catolicismo), después de Pablo (protestantismo) y ahora debe ser (Hecker, Schaff) de Juan (amor). En el concilio de Constanza habló Gersón por lo menos de variedades de la Iglesia católica. Las Iglesias conservativas británicas y septentrionales han tratado de mantener en pie la sucesión externa en el sistema episcopal. Los anglicanos son, en parte, fieles á la teoría de la ramificación, según la cual las Iglesias anglicana, griega y romana constituyen la única Iglesia católica [2].

(1) Loofs, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 8. V. Kattenbusch, *Konfessionskunde*, 23 y sigs.; Newman, *Entwicklung*, 223 y sigs.

(2) Así Pusey, Gladstone, la sociedad para promover la unidad del Cristianismo, etc.; Newman, *Apología*, 1864, 120 y sigs. Al contrario, Pío IX mediante la circular de la inquisición de 8 de Noviembre de 1865, y el Vaticano (*Coll. Lac.*, VII, 118). *Histor.-polit. Blätter*, II, 1897, 18 y sigs.; II, 1898, 545 y sigs.

Pero el aparato externo no puede sostener la «Iglesia apostólica», si faltan la doctrina y la gracia apostólica y el espíritu apostólico. Si la Iglesia, desde el tiempo de los Apóstoles, sobre los cuales está edificada, es una base firmísima de la verdad, sólo puede serlo como un organismo siempre vivo, pero en su esencia inmutable. Autoridad y verdad no son la misma cosa, sino que la una depende de la otra. La sucesión de la Iglesia católica en el *ministerio de los Apóstoles* debe ser un carácter esencial de la Iglesia verdadera. La conservación de la verdad y de la gracia cristianas y apostólicas va unida á los sucesores de los Apóstoles, al episcopado. Donde éste deja de existir, cesa también la Iglesia [1]. Sin organización eclesiástica no hubiera podido contrarrestar el Cristianismo las numerosas persecuciones; los innovadores religiosos del siglo XVI no habrían encontrado ya un Cristianismo armónico que hubieran podido reformar. «Pero en el Cristianismo solamente dura lo que la Iglesia entiende y comprende. Mas la Iglesia entiende y comprende solamente lo que nace de su espíritu y brota de sus conceptos [2].»

(1) Möhler, *Symbolik*, 350; Ehrhard, *Der Katholizismus und das 20 Jahrhund. im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit*, 1902, 177. Ya Heborn se refiere á esto en su refutación (pág. 111). La «difícil cuestión acerca de si las ideas sobre sucesión y tradición son ideas romanas profanas adoptadas, cuestión que hace poco fué libremente tratada por Tschirn (*Zeitschr. f. Kirchengesch.*, XII, 215 y sigs.), parece también de difícil solución á Harnack (*Chronologie*, I, 193, not. 3). Las analogías sacadas de la constitución política romana y de las ideas que la dirigían, aunque fueran «decisivas», no demuestran nada acerca de este asunto.

(2) Seeberg, *Die Grundwarheiten der christlichen Religion*, 1902, 67, 132 y sigs.

CAPITULO VI

La unidad de la Iglesia

I. La unidad en la doctrina, en el culto y en la constitución.—1. Amor y egoísmo. Confusión de lenguas.—2. Separación religiosa.—3. Solicitud de Dios para el restablecimiento de la unidad. El Antiguo Testamento. La lengua griega y la monarquía universal romana. Profecías sobre el único reino mesiánico.—4. El Cristianismo enseña la unidad de Dios, de la verdad y de la Iglesia. Esta se manifiesta en la doctrina, en la vida eclesiástica y en la constitución. La fiesta de Pentecostés. El bautismo y la Eucaristía. San Pablo sobre la unión de judíos y paganos. Prevención contra las herejías. La unidad de la fe en toda la Iglesia.—5. El símbolo bautismal es un signo de la unidad. Unidad y apostolicidad.—6. Ignacio, Policarpo, Hegesipo, Justino, Hermas, Tertuliano y Cipriano. —7. Las herejías testifican la unidad de la Iglesia con su origen y doctrinas.—8. Los Padres sobre el valor de las herejías.—9. La continua subdivisión de las sectas.—10. Cipriano.—11. Importancia de la controversia donatista en favor de la unidad. San Agustín.—12. El cisma griego.—13. Los cismas de Occidente. La Reforma. Diferencias en la doctrina y en la constitución. Fraccionamiento en Iglesias y sectas regionales.—14. El Vaticano.—15. Esperanzas de unión.

I. *La unidad en la doctrina, en el culto y en la constitución*

1. Amor y egoísmo. Confusión de lenguas. — El amor une, el egoísmo divide. Nacido de *una* sola pareja, debía haber representado el linaje humano, según la indulgente voluntad del sabio Creador, *una gran familia*, que, unida á Dios y entre sí, en el amor y la santidad, formara el verdadero reino de Dios en la tierra y mereciera la bienaventuranza eterna uniéndose al Creador y Padre de todos los hombres. Todos los hombres debían formar una comunidad única (unidad numérica) é interiormente unida (unidad orgánica), y encontrarse un día, unidos también exteriormente y para siempre, en el reino de la salvación eterna. El *egoísmo* del hombre y la maldad del diablo lo han querido de otro modo, lo han dispuesto de

otra manera. Cuando los primeros hombres prestaron oídos á las insinuaciones del enemigo malo y dieron pábulo á los impulsos del egoísmo y del orgullo, rasgaron á pedazos con sacrílega mano el lazo de unión entre el Creador y la criatura.

Las *consecuencias* no podían hacerse esperar. Una *mala acción* sólo puede engendrar el mal. Los dos primeros hermanos, Abel y Caín, fueron el primer ejemplo de la maldad de la envidia. Ni aun el Diluvio pudo acabar con el sentimiento egoísta de los hombres. De nuevo se sublevaron contra Dios, y perdieron el vínculo de unión, representado por el reconocimiento y la adoración común de Dios, y con él también, el *lenguaje común*. Cuando cegados por su sacrílego orgullo, casi se propusieron desafiar á Dios con la *Torre de Babel*, bajó Dios del cielo, vió sus intentos y confundió sus lenguas, hasta el punto de que ninguno entendía el lenguaje de su vecino. «Y así los esparció el Señor desde allí por todos los países.» Dividido en creencias y en ideas, en la manera de vivir y de obrar, como también en el lenguaje, quedó igualmente dividido el género humano, diseminado por toda la tierra, deshecho en tribus enemigas, en pueblos y naciones.

2. Separación religiosa.—La *religión* misma, que debía unir á todos los hombres entre sí y con el *único* Dios. contribuyó á separar los pueblos y aun las ciudades, Cuanto más se desarrollaba el linaje humano, más numerosas y diferentes eran las ideas y costumbres religiosas. El impulso separatista era más fuerte que el movimiento posterior á la unidad. «¿A cuál de los ídolos se ha de acudir para adorar con confianza á Dios ó para perseverar en su conocimiento?» pregunta San Atanasio. «Casi se han ideado tantos dioses como pueblos hay. A veces hasta un mismo país y la misma ciudad están desavenidos en la superstición de la idolatría. Los fenicios no conocen á los dioses que se adoran en Egipto; los egipcios no adoran á los mismos dioses que los fenicios. Los escitas no aceptan los dioses de los persas, ni los persas los dioses de la Siria.

Los pelasgos rechazan á los dioses de Tracia, y los tracios no reconocen á los de Tebas. En el culto á los ídolos, no están de acuerdo los indos con los árabes, ni los árabes con los etíopes, ni los etíopes entre sí. Los sirios no adoran á los ídolos de los cilicianos; la estirpe de los capadocios nombra á su vez otros dioses distintos de éstos, los bitinios se forman otros nuevos, y otros los armenios. En general, cada ciudad y cada aldea, que no conocen á los dioses de la vecindad, prefiere los suyos y cree que solamente éstos son dioses. No hay que hablar de los abominables usos de los egipcios, puesto que están presentes en la memoria de todos. En resumen, la idea de la religión es diferente en todas las tribus populares que han caído en la idolatría. Y les ocurre esto con razón. Porque renegando del conocimiento del *único* Dios, incurrieron en muchos y distintos errores, y apartándose de la verdadera palabra de Cristo, del Redentor de todos los hombres, se extravió totalmente su espíritu.» Quien abandonó el sol, en vano busca un guía en la obscuridad [1].

Esta disensión desconsoladora en la fe y en el saber, en el culto y en la vida contribuyó no poco á ganar los espíritus mejores para el Cristianismo y la Iglesia. Porque los buenos, dice ya Aristóteles, son armónicos, y los malos son discordes. En la especie humana todo propende á la unidad, la razón, la naturaleza entera, la sociedad, el amor, la amistad. Pablo y los apologistas enseñaron que la verdad religiosa y moral no puede ser más que *una*, porque el hombre es una imagen de Dios, y tiene en la razón la luz natural del conocimiento de Dios. Orígenes refiere que Celso, el cual se burlaba de la condición é impotencia de los cristianos, decía: «¡Ojalá que todos, helenos y bárbaros, en Asia, Europa y Africa, hasta los últimos confines de la tierra, creyesen unánimemente en una ley!» San Agustín vapulea á los filósofos que practican con el vulgo la idolatría, y en sus escuelas enseñan las opiniones más dispara-

(1) Atan., *C. Gent.*, 23; Oríg., *C. Celsum*, 2, 38; 5, 27, 34; 8, 69, 77; Tat., *C. Graecos*, 28; Atenag., *Leg.*, 25.

tadas. «Si nosotros viéramos curada esta única falta por la disciplina cristiana, nadie podría negar que habría que ensalzarla con indecibles alabanzas [1].» La idea de la unidad en el culto y en la fe, y la idea del universalismo, atrae poderosamente á la despedazada humanidad.

3. Solicitud de Dios para el restablecimiento de la unidad. El Antiguo Testamento. La lengua griega y la monarquía universal romana. Profecías sobre el único reino mesiánico.—Pero Dios no olvida la obra de sus manos. Cuanto más se dividía el hombre, con más solidez ponía Dios el fundamento de su futura unión. Esto ocurrió sobre todo en el *Pueblo de la Alianza* del Antiguo Testamento. De Abraham había de salir el nuevo linaje y poblar toda la tierra. Exteriormente la circuncisión había de servir de señal de la pertenencia al *único* pueblo de Dios. La *legislación de Moisés* vino á confirmar todavía más la unidad. La unidad de Dios era un modelo de la unidad del pueblo elegido; el Arca de la Alianza y el Templo en Jerusalén formaban un centro visible de la unidad religiosa y política.

También fuera del pueblo israelita, y provocada por él, se inició poco á poco cierta unificación externa entre los pueblos. Para ella, la *nación griega* prestó su idioma, y el *pueblo romano* su constitución. Los romanos, discretos y prácticos, con fervorosa consecuencia y constancia tenaz, supieron establecer la monarquía universal, que Alejandro Magno había intentado [2]. «Los romanos unieron á todo el mundo en la unidad, lo que antes nunca ocurrió» observa Polibio. Para ello supieron utilizar con prudente cálculo la religión misma, no imponiendo sus dioses á los vencidos, sino aceptando en su Panteón á los dioses de éstos. «Los romanos adoran á todas las divinida-

(1) Agust., *De vera relig.*, 5, 8; *De civ. Dei*, 18, 41; 19, 18; Melitón, citado por Eus., *Hist. eccl.*, 4, 26; Rousseau, *Émile*, 3, 88, 120 y sigs.; Weinel, *Die Wirkungen des Geistes*, 1899, 5, 150.

(2) Alex. v. Humboldt, *Kosmos. Entwurf einer physischen Weltbeschreibung*, II, 1847, 182 y sigs., 212 y sigs.; Grisar, *Rom beim Ausgang der antiken Welt*, 1901, 810.

des,» dice Cecilio en el diálogo de M. Félix [1], y encuentra en esto la razón de sus felices éxitos. «Así el romano sometió á su autoridad y poder toda la extensión de la tierra, así extendió su soberanía bajo toda la órbita del sol y más allá de los límites del océano, practicando en el campo la virtud y el temor de Dios, consolidando la ciudad con cultos sagrados, con vírgenes castas, con muchas dignidades sacerdotales..., adorando á los dioses vencidos, acogiendo de todas partes á los dioses como huéspedes y haciéndoselos suyos, y, finalmente, elevando altares aun á las divinidades desconocidas y á las potencias subterráneas.»

Pero el mismo Félix no deja de arrancar más tarde la máscara de la hipocresía romana. La preparación no podía hacer superflua la realización. «Medios externos de coacción, ingeniosas organizaciones políticas y el prolongado hábito de servidumdre, podían muy bien unificar, podían abolir la existencia desmembrada de los pueblos; pero el sentimiento de la comunidad y unidad de todo el género humano, de la equiparación de derechos en todas las partes del mismo, tiene un origen más noble. Está fundado en los impulsos internos del ánimo y de las convicciones religiosas. El Cristianismo es el que contribuyó principalmente á evocar el concepto de la unidad del linaje humano; con ello trabajó benévolamente en la humanización de los pueblos en sus costumbres é instituciones [2].» «Roma, Sede suprema de Pedro, por su honrosísimo oficio pastoral, ha llegado á ser cabeza del mundo, y lo que á la ciudad no le fué sometido por las armas, lo posee ahora por la religión»—exclamaba triunfante Próspero, hacia el año 430.

Por medio de la *revelación* como por medio de la *providencia general*, fueron preparados los pueblos de la tierra para la *adoración de un Dios verdadero* en una comunidad

(1) Octav., 6, 25. V. Arnob., *C. Gentes*, 1, 6; Eus., *Dem. ev.*, 3, 6; Agust., *Ep.*, 138, 3, 17.

(2) Alex. v. Humboldt, *l. c.*, II, 234; Próspero, *De ingratis*, 51 y sigs.

extendida por todo el globo. El fin más sublime de las *profecías* y de las esperanzas *mesiánicas* era la paz y felicidad en el reino de la justicia. Acaban las luchas y las querellas, toda enemistad desaparece. *Asiria* y *Egipto* formarán una *gran alianza popular con Israel* (*Is.*, XIX), Israel y Judá no se harán más la guerra. «Y cesará entonces la emulación de Efraím... Efraím no envidiará á Judá, y Judá no peleará contra Efraím» (*Is.*, XI, 13). «Y se congregarán en uno los hijos de Judá y los hijos de Israel, y se elegirán una sola cabeza [1].» En todas partes vemos efectivamente las imágenes del antiguo Israel, de la tierra de Canaán; pero entre estos retratos ha de descubrirse indefectiblemente el nuevo Israel, el reino mesiánico, que unirá bajo el rey de la casa de David lo separado hasta ahora. «Y andarán en los juicios del Señor y cumplirán sus mandamientos, y mi tabernáculo estará en medio de ellos perpetuamente» (*Ezeq.*, XXXVII, 26). «Y el Señor será rey sobre toda la tierra, y en aquel día *uno* solo será el Señor y *uno* solo su nombre» (*Zac.*, XIV, 9).

4. El Cristianismo enseña la unidad de Dios, de la verdad y de la Iglesia. Esta se manifiesta en la doctrina, en la vida eclesiástica y en la constitución. La fiesta de Pentecostés. El bautismo y la Eucaristía. San Pablo sobre la unión de judíos y paganos. Prevención contra las herejías. La unidad de la fe en toda la Iglesia.—El *Cristianismo* ha mantenido estas promesas, ha reunido á todos los hombres de buena voluntad en la misma fe, esperanza y caridad. El reino mesiánico sólo puede ser *uno*, la revelación absoluta *una* sola. La verdad es *una*, la mentira y el error son muchos [2]. El reino de la verdad, el *reino de Dios*, la *Iglesia*, no pueden ser más que uno. Esta verdad se halla expuesta en la Sagrada Escritura tan cla-

(1) *Os.*, I, 11; *Ez.*, XXXVII, 22, 24. V. *Jer.*, III, 18; XXX, 4, 9; Selbst, *Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten*, 1883, 245 y sigs.

(2) Platón y el Neoplatonismo, cit. por Koch, *Pseudo-Dionysius in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen*, 1903, 164 y sigs.

ra y fijamente, que respecto al principio en sí no puede haber duda (1). Hay *un* pastor y *un* rebaño, *una* puerta y *un* redil, *un* Padre de todos los creyentes presentes y futuros. Hay *un* Dios, *un* Señor, *una* fe, *un* bautismo. La Iglesia es un gran cuerpo cuya cabeza es Cristo, la esposa que se ha preparado Cristo, la casa de Dios, la morada del Señor. Solamente el que es miembro del *único* cuerpo, podrá estar unido con Cristo. La *unidad* de la Iglesia es *formal*, porque la *unicidad* de la Iglesia está dada por Cristo (2); pero es también orgánica, porque la unidad interna, la *unicidad* fué obra de Cristo y del Espíritu Santo. El nombre de la Iglesia es el nombre de la unidad y de la concordia (3). «Todo reino dividido contra sí mismo, desolado será» (*Mat.*, XII, 25). Satanás no expulsa á Satanás, sino que ataca al reino de Cristo y no puede ser vencido más que por uno más fuerte que él.

De las palabras de la Sagrada Escritura se deduce fácilmente en qué ha de reconocerse esta unidad como contraseña de la verdadera Iglesia. Porque ella se manifiesta en la unidad de *la fe y de la doctrina* (símbolo), en la unidad de los *instrumentos de la gracia y del culto* (liturgia) y en la unidad de la *organización del gobierno* (jerarquía), inseparable de aquéllas. Se encuentran ya eficientes estos principios en la Iglesia apostólica, en cuanto los judíos y los paganos, bajo la dirección de los Apóstoles, fueron unidos en una comunidad en la fe y en el amor, y los así unidos fueron mantenidos en la unidad de la confesión y del culto divino común. «La *uniformidad* de la organiza-

---

(1) Weiss, *Die Religion des Neuen Testaments*, 1903, 55 y sigs.

(2) Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhund.*, 1825, 3 y sigs.; *Symbolik*, 334 y sigs.; Specht, *Die Einheit der Kirche*, 4 y sigs.; Deby, *Die Eine wahre Kirche*, 1879. Sobre Pío IX y León XIII, v. Schneemann, *Das vatikanische Konzil*, 2 1895, 21 y sigs.; Schneider, *Die fundamentale Glaubenslehre der kathol. Kirche verteidigt von Leo XIII*, 1903, 31 y sigs.

(3) Tert., *Apol.*, 39. *Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. De exhort. cast.*, 7: *Unus Deus, una fides, una et disciplina.* Cris., *In ep. 1 ad. Cor. Hom.*, 1, 3; *In ep. ad Gal. Hom.*, 1, 3.

ción eclesiástica en *todas* las Iglesias, es el punto fundamental. Este principio representa la gran potestad que á todas rige en todo el tiempo antiguo»—afirma Sohm [1] con alguna exageración;—pero seguramente, el sentimiento de la mutua relación y el sentido social perfeccionado, contribuyeron mucho á la consolidación de la Iglesia antigua.

La *primera Pentecostés* es la primera fiesta de la fundación de la Iglesia, y al mismo tiempo la antítesis de la confusión de lenguas en la Torre de Babel. A la manera como el Espíritu flotó un día sobre las aguas para separar con su virtud el caos y desplegar las formas de la luz, cernióse también el Espíritu de Dios sobre los Apóstoles y creyentes para dotarlos de la fuerza de lo alto por la nueva creación en Cristo. La obra del Espíritu de amor y de verdad no puede ser sino unión y santificación. Este efecto se reveló por modo maravilloso en el don de hablar lenguas extranjeras, para significar que el Espíritu, que un día confundió las lenguas, ahora vuelve á unir los corazones. Los oyentes se maravillaban de que los galileos hablaran á cada uno en su propia lengua. «Partos y medas y elamitas y los que moran en la Mesopotamia, en Judea y Capadocia, Ponto y Asia, en Frigia y Pamfilia, Egipto y las comarcas de la Libia cerca de Cirene, y los venidos de Roma, judíos y prosélitos, cretenses y árabes, los hemos oído hablar en nuestras lenguas las grandezas de Dios» (*Hechos*, II, 7-11). La Iglesia apostólica salió de Jerusalén. Toda Iglesia hija permanecía en comunicación con la Iglesia madre, y únicamente por esta unión podía ser reconocida y gozar de sus derechos. Las Iglesias de Judea constituyen una sola Iglesia (*Gál.*, I, 22. I *Tes.*, II, 14). Las Iglesias de los paganos fueron unidas por el Apóstol Pablo, no solamente entre sí, sino con la primitiva Iglesia, porque, de otra manera, no hubiera sido posible una constitución estable de la comunidad [2]. Esto era un reconocimiento del consorcio de la fe y de la santidad.

(1) *Kirchenrecht*, I, 105.
(2) Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*, 83, 148 y sigs., 156 y sigs.

A la *profesión de fe* de la multitud seguía el *bautismo*, en el que se reconocía también exteriormente la unidad interna restablecida visiblemente entre las naciones. El *bautismo* es una condición necesaria para ser admitido en el reino de Dios; *un* bautismo solo es un carácter distintivo de *una* sola Iglesia (I *Cor.*, XII, 13). Hemos mencionado antes que Josefo interpretó el bautismo de Juan á la luz de este concepto. San Agustín dice: «En nombre de ninguna religión pueden unirse los hombres, si no lo están por alguna comunidad de signos ó de sacramentos visibles [1].» La comunidad de la fe se comprueba mediante la profesión de fe (*Rom.*, X, 10), pero es insegura sin unión y formulación externas.

La *Eucaristía* (fracción del pan) también citada antes, era igualmente, á la vez que el bautismo, un signo de comunión. *Uno* fué el pan que Jesús bendijo en la última cena; *uno* el cáliz que consagró y dió para que *todos* bebieran: El cáliz de la bendición es participación de la sangre de Cristo; el pan que partimos es participación del cuerpo de Cristo. Porque *un* pan es, *un* cuerpo somos muchos; todos aquellos que participamos de *un* mismo pan (I *Cor.*, X, 16 y sig.) Ya antes se reconoció el fin de la unión en los elementos del pan y del vino. Así como el pan fué amasado de muchos granos de trigo separados, y el vino prensado de muchos granos de uva, así también debe ser congregada la Iglesia en el reino de Dios de todos los ámbitos de la tierra y ser consagrada á Dios en un cáliz de amor [2].

Pero el Espíritu prosiguió por medio de los Apóstoles, acelerando la obra de la unión. Frente al judaísmo, ensalza San Pablo el Evangelio, porque había destruído los muros que hasta entonces habían separado al pueblo de Israel de los impuros gentiles. «El *misterio de Cristo*, el

(1) *C. Faust.*, 19, 11; *Quaest. ev.*, 2, 40; Buenav., *Sent.*, IV, dist. 1, a. 1, q. 1. V. Kellner, cit. por Kraus, *Realenzykl.*, II, 704; Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1794, 149 y sigs., 237 y sigs., 239; Möhler, *l. c.*, 179 y sigs.; Specht, *l. c.*, 14 y sigs., 39 y sigs.; Schrader, *De unitate romanae ecclesiae*, 1862, 1866.

(2) *Doctr. Apost.*, 9, 4; Cipr., *Epist.*, 63, 13; 69, 5; Agust., *Serm.*, 227, 239.

cual en otras generaciones no fué conocido de los hijos de los hombres, así como ahora ha sido revelado á los santos Apóstoles y Profetas en Espíritu, y que los gentiles son coherederos y participantes de su promesa en Cristo por el Evangelio» (*Efes.*, III, 5, 6). No más griegos ni bárbaros, ni dueños y esclavos, ni hombres y mujeres, todos son iguales en Cristo y su Iglesia. «Cristo es nuestra paz, el que de ambos ha hecho *un* pueblo, deshaciendo en su carne la pared intermedia de la cerca, las enemistades, derogando con sus decretos la ley de los preceptos, para formar en sí mismo los dos en un hombre nuevo, haciendo la paz, y para reconciliarlos con Dios á ambos en un cuerpo por la cruz, matando las enemistades en sí mismo, y viniendo evangelizó paz á vosotros que estabais lejos, y paz á los que estaban cerca, porque por él tenemos ambos entrada al Padre en *un* Espíritu» (*Efes.*, II, 14 y sigs.) Por lo cual exhorta á los efesios á conservar la unidad del Espíritu en el vínculo de la paz. «*Un* cuerpo y *un* espíritu, como también vosotros fuisteis llamados en *una* esperanza de vuestra vocación.» En las congregaciones unidas por la misma fe y por el mismo amor, nunca nacen disensiones ni discordias (*Hebr.*, X, 25. *Jud.*, XIX). Con grande amargura había sabido el Apóstol que en Corinto se produjeron divisiones. «¿Está dividido Cristo? ¿Fué crucificado Pablo por vosotros, ó habéis sido bautizados en el nombre de Pablo?» (I *Cor.*, I, 32). «Sed tales que no ofendáis ni á los judíos ni á los griegos, ni á la Iglesia de Dios» (X, 32). «Porque Dios no es Dios de disensión, sino de paz» (XIV, 33; véase *Rom.*, XVI, 17; II, *Tes.*, III, 6, 14).

Todavía previenen los Apóstoles con más energía contra las *herejías* que desgarran la unidad de la fe. Así como el Señor previno un día contra los falsos profetas vestidos de ovejas (*Mat.*, VII, 15), así Pablo ruega á los obispos de Efeso que presten atención al rebaño de Cristo, porque vendrán lobos sanguinarios que no respetarán el ganado. En las Epístolas pastorales, el principal cuidado

del Apóstol es el de alentar y encarecer la vigilancia de sus discípulos contra las falsas doctrinas. «Así como hay un Dios, hay también un mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre» (I *Tim.*, II, 3); pero «el Espíritu manifiestamente dice que en los postrimeros tiempos apostatarán algunos de la fe, dando oídos á espíritus de error y á doctrinas de demonios» (I *Tim.*, IV, 1). «Estos sirven mucho para la impiedad, y su plática corroe como un cáncer» (II *Tim.*, II, 17). San Juan, que veía crecer la cizaña, se lamenta de los anticristos que confundían á los fieles y querían desviarlos de Cristo.. «Salieron de entre nosotros, mas no eran de nosotros; porque si hubieran sido de nosotros, habrían permanecido con nosotros; mas para que se vea claro que no todos son de nosotros» (I *Juan*, II, 19). También San Pedro alza su voz contra los falsos maestros, que lo mismo que los falsos profetas de la Antigua Alianza introducirán herejías de perdición y negarán al Señor que los redimió (II *Ped.*, II, 1)[1].

Tómese la palabra «herejía» en su propio sentido de cosa puesta aparte, de *partido* ó de escuela (*Hechos*, XXVIIII, 22), ó en el sentido derivado de *doctrina falsa*, siempre resultará que los Apóstoles prevenían á toda hora á la comunidad contra los que presentaban otras doctrinas distintas de Cristo y de ellos. En efecto fuera de la *única* verdad, no hay nueva sabiduría, y fuera del *único* cuerpo de Cristo en el amor y santidad, no hay comunión vital para el cielo. Si el *cismático* peca contra el cuerpo, el *hereje* peca contra la fe y la caridad.

Esta *unidad de la fe* y de la *caridad* no se limita á las *Iglesias particulares*, sino que se extiende á *toda la Iglesia*. Esto se deduce naturalmente de lo que antes hemos dicho de la Iglesia. En todas partes se publicó el mismo Evangelio, en todos los lugares se predicaron los mismos sacramentos, se celebraron los mismos misterios, se implantaron las mismas instituciones. Si la *razón interna*

(1) Rademacher, *Die übernaturliche Lebensordung nach der paulinischen und johanneische Theologie*, 1903, 193 y sigs.

de esta unidad está en *una* sola fe en Dios, Padre de todos, y en el Espíritu Santo, que los gratificó á todos y los colmó del amor divino, la *razón externa* de aquélla es la unión de los Apóstoles entre sí, la cual asegura la concordancia en el gobierno de la Iglesia sobre la base de la unidad de la fe y de los sacramentos. Las colectas entre los cristiano-paganos para los pobres de Jerusalén eran hermosa expresión del cristiano amor del prójimo y de la unidad entre judíos y paganos. Cuando se suscitaron discordias en Antioquía, al punto la Iglesia envió á Jerusalén á Pablo y á Bernabé para procurar un acuerdo de los Apóstoles y presbíteros con la comunidad entera. Los Apóstoles con los presbíteros y la congregación adoptaron resoluciones obligatorias, y mediante los cuatro mandamientos, regularon la vida común de los cristiano-judíos y cristiano-paganos. Por consiguiente, la Iglesia romana no necesitó poner en lugar de la unidad interna una visible y jurídica, porque ambas existían ya desde el tiempo de los Apóstoles.

5. **El símbolo bautismal es un signo de la unidad. Unidad y apostolicidad.**—La *Iglesia postapostólica*, sobre todo la romana, representó en el *símbolo bautismal* la unidad del apostolado, decisiva para la Iglesia, en cuanto el símbolo compendia en sus doce artículos la unidad de la fe apostólica para todos los tiempos, y promovió poderosamente la comunidad de los creyentes mediante su disposición litúrgica respecto al bautismo. Ya hemos observado que el consenso de todos sobre este concepto de la fe cristiana, no se estableció hasta el siglo II ó el III para oponerse á las herejías (1). El antiguo símbolo romano se remonta á la época juanista, y quizá en parte á la segunda mitad del período paulínico (2). Este resumen de la fe tuvo su germen en *Mat.*, XXVIII, 19, y se hizo necesario por el bautismo, é indispensable para la instrucción del pueblo. El que presta juramento á este símbolo, confiesa en lo

(1) Hase, *Polemik*, 11. V. Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 131, 328 y sigs.; II, ² 31; III, ² 23.
(2) V. la pág. 195; Kunze, *Glaubenslehre*, 273.

esencial la fe apostólica, la Iglesia una y apostólica. «La lucha contra el símbolo apostólico es lucha contra el reino que fué edificado sobre el fundamento de los Apóstoles, y ni una sola piedra puede removerse sin que peligre la consistencia del edificio. Parco en palabras y rico en ideas (San Agustín), ha sido siempre este símbolo el lazo de unión de todos los cristianos, porque designa *un* solo bautismo para toda la cristiandad [1].» En lo esencial están conformes el símbolo oriental y el romano [2].

El *símbolo* por sí solo no podía tener toda la eficacia unificante. Unicamente podría realizarla como confesión de una comunidad visible de los creyentes, de la *Iglesia*. De la misma manera que fué fundado y transmitido oralmente por la tradición procedente de los Apóstoles, debió ser publicado y conservado por los *órganos eclesiásticos* instituídos por los Apóstoles, que eran á la vez dispensadores de los sacramentos, y ser defendido contra las multiformes opiniones dogmáticas, especialmente de los herejes de Oriente. Sin Apóstoles no habría símbolo apostólico; sin los sucesores de los Apóstoles, los obispos y el Papa, no tendríamos garantía de que la fe de los Apóstoles ha sido depositada en él y conservada puramente. San Ireneo observa á propósito de esto: «La Iglesia conserva las doctrinas y la fe recibidas de los Apóstoles y de sus discípulos, y aunque diseminada por toda la tierra, las conserva con tanta solicitud como si habitara en una sola casa. Ella cree en esta tradición apostólica en la misma medida que si tuviera *una* sola alma y *un* solo corazón; y la anuncia y la predica y la transmite con tal unanimidad como si tuviese *una* sola boca.» «Por diversos que sean los idiomas

(1) Scheele según Caspari en Zöckler, *Handbuch*, II, 393; Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, I, 37 y sigs. Harnack, *l. c.*, I [2], 135: «En la fe en el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, en la esperanza común, en la disciplina con arreglo á las palabras del Señor, en la posesión del Antiguo Testamento..., en el bautismo y en la celebración de la cena del Señor, y en fin en las oraciones unidas á esto, se representa la unidad de la cristiandad, es decir, de la Iglesia...»

(2) Kunze, *Markus Eremita*, 179; *Glaubensregel*, 15 y sigs., 73, 442, 477; *Rev. bénéd.*, 1899, 231.

en el mundo, la fuerza de la tradición es siempre la misma.» «Como *una* sola naturaleza está trabada la Iglesia, que es *una*, y á la cual las herejías quieren dividir en *muchas*... Ella sola es la antigua y católica, que es *una* en virtud de la unidad de la fe [1].»

6. Ignacio, Policarpo, Hegesipo, Justino, Hermas, Tertuliano y Cipriano.—El espíritu apostólico, el *Espíritu de Cristo* en la Iglesia, hace del símbolo un medio de unión en la fe. Si éste es «ya en sí mismo un baluarte predispuesto por el espíritu vivo y operante en la Iglesia, para resistir al milano del gnosticismo, dotado de alto vuelo, así como á la sabandija del ebionitismo, que se arrastra por el suelo [2],» es preciso que este espíritu perdure en la Iglesia para facilitar la fe en este símbolo. En un símbolo que no esté unido espiritualmente á un organismo vivo, no rebotarán las flechas de las *herejías*. El escudo requiere un guerrero que lo maneje. No hicieron alto los herejes delante del Evangelio, pero tampoco delante del símbolo; mas la Iglesia, con los sucesores de los Apóstoles, los venció á todos. Maravilla la energía que desplegó la Iglesia del siglo II contra los brutales ataques del paganismo y contra la perfidia de los herejes, por lo cual no puede desconocerse que el desarrollo de tal fuerza solamente era posible en una Iglesia sólidamente edificada y *armónicamente organizada*, que poseyó sus insuperables fuerzas por la sucesión apostólica. No fué el símbolo apostólico quien creó la idea de una gran Iglesia católica, sino que la Iglesia edificada sobre la catolicidad fué la que con su símbolo, su autoridad y sus gracias espirituales, aseguró la unidad de la fe y de la disciplina y libró al Cristianismo de la ruina contra un sin número de sectas cristianas y no cristianas. «Una comunidad empírica no puede ser gobernada por medio de una palabra oral ó escrita,

(1) *Adv. haer.*, 1, 10, 2-4; Agust., *De bapt.*, 3, 14, 19; 15, 20. V. Hefele, *Beiträge zur Kirchengesch.*, *Archäologie und Liturgik*, II, 1864, 44, 48, 68.

(2) Scheele según Caspari en Zöckler, *Handbuch*, II, 394; Kunze, *Glaubensregel*, 477; Grabmann, *Die Lehre des hl. Tomas über die Kirche*, 176 y sigs.

sino por personas, porque la letra separará y dividirá siempre [1].» En vano se busca en toda la antigüedad una «Iglesia invisible.» Una comunidad religioso-social sin base político-nacional, era para la sociedad greco-romana algo inaudito y nuevo [2]; por esto, sin viva organización, no habría podido consolidarse. De aquí que no sea verdad que en Roma se encontrase primeramente el «medio de secularizar y de hacer visible la *Iglesia de Cristo* (el reino de Dios)» recurriendo á los «principios del derecho, que fueran á la vez principios de la fe» (Sohm).

Los Padres del siglo II, dando el grito de alerta contra los cismas y herejías [3], unieron la demostración de la unidad de la Iglesia con la prueba de la apostolicidad. El *episcopado* era para ellos como el sostén de la unidad, así en las Iglesias particulares como en toda la Iglesia. El mismo Clemente, invocando á los Apóstoles, previno á los corintios contra los cismas. Enunció el gran principio de que cuanto más firme es la fe, mayor la santidad y más profunda la sabiduría de un cristiano, menor será su egoísmo para separarse de la comunidad [4]. En la organización político-militar, no solamente vió una analogía de la unidad eclesiástica, sino que atribuyó á Cristo la institución de la autoridad eclesiástica. De aquí resulta que la subordinación á ella es la base de la salvación. La paz en la Iglesia depende de que la dignidad eclesiástica instituída divinamente, halle subordinación incondicional.

---

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 309. V. Döllinger, *Kirche*, XXIII, 23; Hase, *Werke*, X, 33.

(2) Harnack, *Mission*, 310.

(3) V. *Doctr. ap.*, 4, 3; *Barn.*, 4, 10.

(4) Möhler, *Einheit*, 96 y sigs.; Hefele, *Beiträge*, 40 y sigs.; Lemme, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1892, 451 y sigs., 457 y sigs.; Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, 1894, 75 y sigs. Sohm (*Kirchenrecht*, I, 158 y sigs.) vió en la primera carta de Clemente el nacimiento del derecho eclesiástico como derecho divino, y con esto el nacimiento del Catolicismo. El *interés práctico*, dice, dió el triunfo directamente á la carta y á sus ideas. «De la *noche del pecado*, que halló crédito aun en la cristiandad, salió la necesidad del derecho eclesiástico y con éste el Catolicismo» (página 163). Y afirma con Loofs: «No es así como se sigue la teoría dogmática del desarrollo de la organización; el caso era lo contrario» (pág. 167, nota 5). Stahl, *Patrist. Untersuch.*, 88 y sigs.

Ignacio, que se llama á sí mismo hombre ordenado para la unidad, proclama con la mayor energía la unidad de la Iglesia, así en el concepto de Cristo fundador, como en su manifestación externa. La considera en íntima conexión (mística) con la *encarnación* y la *Eucaristía*. A la manera como el Hijo de Dios apareció en la tierra como hombre perfecto, para hacer hijos de Dios á los hombres, así deben estar los creyentes en unión con Cristo por la carne y el espíritu, para participar de su gracia. Es preciso que crean en la divinidad y la humanidad, es decir, en el Cristo completo, y que se unan con él en la Eucaristía. La unidad orgánica interna, tan bellamente representada en las imágenes del reino de Dios, de la casa del Padre, del templo vivo de Dios, del cuerpo de Cristo, con el cual está unida la Iglesia, como Jesucristo con el Padre, para que todo exista en armoniosa unidad [1], es el fundamento necesario de la unidad externa; pero sin ésta no puede sostenerse aquélla. Al contrario, es preciso que los creyentes todos sean *un* corazón, *un* cuerpo y que den noticia de toda separación y división, de tal suerte que cuando ellos se congregan para un culto común, allí no haya sino «*una* sola oración, *un* solo ruego, *un* solo corazón, *una* sola esperanza y amor y el gozo más puro.» «No os forjéis ilusiones, hermanos míos; si alguno se adhiere á un cismático, no tendrá parte en el reino de Dios, y si alguno vive en otro dogma, no se halla incluído en la pasión (del Señor).»

Pero tal *unidad eclesiástica* no puede mantenerse sin la obediencia á los *obispos*, como Cristo, en cuanto hombre, era obediente al Padre, y los Apóstoles á Cristo, al Padre y al Espíritu, «para que la unidad sea corporal y espiritual [2].» El obispo es el centro de la unidad en la comunidad, y los obispos en la Iglesia. Quien está en comunión con el obispo, pertenece á la Iglesia, pertenece á Dios. Ig-

---

(1) *Ad Eph.*, 5; *Ad Magn.*, 13; *Ad Smyrn.*, 1, 2; *Ad Trall.*, 2; Sohm, *l. c.*, I, 196, 200; Funk, *Die Echtheit der ignatianischen Briefe*, 1883, 43 y sigs.; Stahl, *l. c.*, 150 y sigs.

(2) *Ad Philad.*, 3; *Ad Magn.*, 6; *Ad Eph.*, 16.

nacio no concibe una Iglesia sin obispo, sin presbíteros y diáconos que congreguen á la comunidad en un culto común. «Apresuraos, pues, á recibir *una* Eucaristía; porque hay *una* sola carne de nuestro Señor Jesucristo, y *un* solo cáliz para la unión con su sangre, un *solo* altar, así como *un* solo obispo juntamente con los sacerdotes y los diáconos, compañeros míos en la servidumbre, para que lo que hagáis vosotros, lo hagáis en Dios (1).» Solamente con permiso del obispo es permitido al sacerdote impedir la celebración del rito eucarístico. La consagración, aun allí donde había varias Iglesias, se empezó á hacer sólo en la Iglesia episcopal, y desde ésta se enviaba la Eucaristía á las demás Iglesias.

El que está unido con el *obispo*, está también en unión con toda la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo. Porque así como el obispo es la cabeza visible de la Iglesia particular, Jesús es la cabeza visible de la Iglesia universal. Quien participa de la Eucaristía consagrada por el obispo, toma parte en la vida de gracia del cuerpo de Cristo. Puesto que el Señor mandó hacer á los Apóstoles lo que él había hecho en la última cena, así quedó establecida, y se conserva por ellos y por sus sucesores, la comunión con Cristo y su Iglesia. Y si el Hombre-Dios murió por todos los hombres, la Iglesia debe reunir á todos los hombres de buena voluntad en una unidad visible y espiritual. «Donde aparece el obispo allí ha de estar también la multitud, como donde está Cristo Jesús, está también la *Iglesia católica*.» Del mismo modo, el autor del *Martirio de San Policarpo* designa á éste como el obispo de la Iglesia católica de Esmirna, pero conoce sobre él á «nuestro Señor Jesucristo, Redentor de nuestras almas y Pastor de la Iglesia católica esparcida por toda la tierra.» Con igual seguridad que la Iglesia de Esmirna era una Iglesia de hecho, así Ignacio y el autor del Martirio debían pensar también en una Iglesia católica sobre el globo terrestre, cuya uni-

(1) *Ad Trall.*, 3; *Ad Philad.*, 4; *Ad Smyrn.*, 8, 2; *Mart. Polyc.*, 16, 2; 19, 2.

dad estaba representada y efectuada por la unidad de los obispos católicos. Si quisiera también admitirse que aquellos principios abstractos respecto á Cristo y á la Iglesia, que aparecen solamente en forma de manifestaciones ocasionales, pueden ser en realidad los «verdaderos motivos directivos,» no excluirían una «orientación jerárquico-católica,» porque también los llamados «justos apreciadores de las cartas ignacianas» deben admitir que «ya existía un ligero apéndice para la identificación católica del orden jurídico con el orden de salvación, de la voluntad divina con la organización humana, no sólo en la traslación de una disposición formal de derecho, sino en un enlace demasiado estrecho del ideal con el símbolo [1].» No la necesidad de una «confederación,» sino la conciencia de la unidad, ha creado esta unión.

Hegesippo, el primero que trató de establecer dogmática é históricamente la *unidad de toda la Iglesia*, designa como resultado de sus viajes é investigaciones, el hecho de que los obispos de las diversas Iglesias, profesan una y misma fe, la fe apostólica, en efecto, puesto que la han heredado de los Apóstoles en la sucesión no interrumpida. «En las sucesiones individuales de los obispos y en las ciudades aisladas, subsiste lo mismo que anunciaron la Ley y los Profetas y el Señor mismo [2].» Disertando sobre el origen de las herejías después de la desaparición de la primera generación apostólica, resume su juicio sobre la Iglesia en estas palabras: «Por esta razón llamaron ellos á la Iglesia una virgen; porque todavía no se había corrompido con desatinados razonamientos.» Solamente los herejes han «destruído la unidad de la Iglesia con sus doctrinas perniciosas contra Dios y su Cristo.» La unidad sólo se encuentra en los obispos. El que interrogue á todos, reconocerá que todos están en perfecto acuerdo. A esta luz de la

(1) Goltz, *Ignatius von Antiochien*, 77.

(2) Eus., *Hist. eccl.*, 4, 30, 2 (L.). V. Zahn, *Geschichte des neutest. Kanons*, I, 460 y sigs.; *Realenzyklopädie*, VII, ³ 535; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literat.*, I 483 y sigs.

unidad, se suscitan también disputas por cosas externas, como respecto á la Pascua y á las ceremonias del Bautismo y de la Eucaristía.

Si *algunos Padres* no hablan expresamente de la *organización jerárquica*, es que para ellos no ofrece duda alguna por la sólida organización de la Iglesia y de la liturgia común. Esto resulta ya del hecho de que también Padres posteriores, como por ejemplo, Ambrosio, quien nunca dudó de la unidad episcopal, trataran con predilección la unidad fundada en la fe y en el amor. Justino dice que los fieles son *una* sola alma, *una* comunidad y *una* Iglesia, porque ellos afirman *un* solo cuerpo. Hermas representa la Iglesia bajo la imagen de una torre, cuyas piedras están trabadas tan sólidamente unas á otras, que parece toda de una sola pieza. En efecto, los fieles admitidos en el edificio de la Iglesia, viven en la unidad más perfecta, y forman *un* cuerpo con *un* solo espíritu, *un* sentido, *una* fe y *un* amor. Todas las piedras de la torre relumbran con igual esplendor (1). Especialmente son tales los Apóstoles, los obispos, los doctores y los diáconos, que vivieron en la santidad de Dios, gobernaron el episcopado, enseñaron, sirvieron todos en perfecta armonía y conservaron la paz. Mas esto sólo es posible si todos están unidos por la misma luz de la fe y el mismo fuego del amor; pero cada uno ocupa en la torre el lugar que le corresponde.

Tertuliano, sin duda en su período montanista, definió la Iglesia, no como número de obispos, sino como espíritu vivo en los hombres pneumáticos; pero de este modo deja conocer cuál fué la doctrina opuesta de la Iglesia que él había profesado antes. San Cipriano proclama la importancia del episcopado para la unidad de la Iglesia. «Sobre el mundo entero hay *una* Iglesia dividida en muchos miembros y *un* episcopado esparcido por el número conveniente de muchos obispos.» «La Iglesia católica es una, enlazada por el vínculo de los sacerdotes (obispos) que están en co-

---

(1) Just., *Dial. c. Tr.*, 42, 63; Herm., *Vis.*, 3, 3, 5; 3, 5; *Sim.*, 9, 13, 18.

nexión»—dice el santo obispo (1).—Sabido es que Cipriano considera el primado de Pedro como fuente de la unidad.

II. *Herejía y cisma*

7. Las herejías testifican la unidad de la Iglesia con su origen y doctrinas.—Las *herejías* son testimonios en favor de esta doble unidad de la Iglesia, la unidad en la *fe* y en el *régimen episcopal*. Aquéllas son más recientes que la Iglesia y llevan en la frente el signo del error y de la innovación, porque la *antigüedad*, la sucesión apostólica, es señal característica de la verdadera Iglesia (2). No debe haber sino *un solo* obispo en la Iglesia, claman todavía Cornelio y Cipriano contra los cismáticos. ¿De dónde han salido éstos? Salieron de la Iglesia *única*, son como ramas del *único* árbol que Cristo plantó, y que perdidas y secas, aparecen como arroyuelos que corren en la arena y que se han alejado del *único* manantial de agua viva. ¿Es posible pedir mejores testimonios de la unidad primitiva de la Iglesia? (3) Puesto que Novaciano se separó de la Iglesia, ya no se necesita dar oídos á su doctrina. «Puede ser él lo que quiera, pero no cristiano, porque no está en la Iglesia de Cristo.» «Y si entonces no existía una Iglesia, ¿de dónde salió Donato? ¿de qué país vino? ¿de qué mar emergió? ¿de qué cielo cayó? (4)»

Los herejes, no solamente por su *deserción de la Iglesia*, sino también por su *incapacidad* para conservar por su parte la *unidad*, aun en su pequeña esfera, y por sus

---

(1) Tert., *De pud.*, 21; Cipr., *Ep.*, 55, 24; 66, 8. O. Ritschl (*Cyprian*, 85 y sigs.) vió en esto una innovación. Reuter (*August Studien*, 232) cree al contrario que la doctrina de Cipriano sobre el Episcopado significa la definición fundamental del Occidente católico. V. también Möhler, *Patrologie*, 850; *Einheit*, 98 y sigs.

(2) Tert., *Apol.*, 47; Iren., 5, 20, 1. V. Bellarmín, *Opp.*, II, 1, 2, 4, 5; Sohm, *Kirchenrecht*, 179 y sigs.; Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit der Kirche*, 93 y sigs.

(3) Clem. Alej., *Strom.*, 7, 17; August., *Sermo*, 5, 1; 46, 8, 18; *Ep.* 44.

(4) Cipr., *Ep.*, 55, 24; 59, 5; Agust., *De bapt. c. Don.*, 3, 2; *C. Crescon.*, 2, 35.

mutuos *desafíos violentos*, son una prueba viva de la unidad de la Iglesia. Se dice que al separarse Marción de la Iglesia católica, gritó á los prelados romanos: «Quiero dividir vuestra Iglesia é introducir en ella para siempre la discordia (1).» Y lo consiguió en parte. Formó una Iglesia propia, pero sin unidad ni consistencia. «El Evangelio de Marción tiene también Iglesias, pero las suyas, tan tardías como falseadas... también las avispas hacen panales y los marcionistas Iglesias (2).» Las herejías sólo estaban unidas contra la Iglesia madre. «Los monofisitas, como los demás partidos eclesiásticos de oposición, solamente están unidos en su oposición contra la ortodoxia; entre ellos se deshacen en diferentes grupos, y se revuelven unos contra otros en furibundo fanatismo (3).

8. Los Padres sobre el valor de las herejías.—Las *múltiples herejías*, todas las cuales reclamaron para sí el nombre cristiano y quisieron contraponer pequeñas Iglesias á la Iglesia grande, dieron frecuentes motivos á los paganos y á los judíos para burlarse del nombre de Cristo, para aumentar las disensiones y alejar de la fe á los que estaban dispuestos á convertirse (4). El mismo Celso se burla de los cristianos que se segregan en numerosas sectas llenas de odio mortal. Los judíos pusieron en caricatura á los cristianos, aun en el teatro, á causa de las pendencias arrianas. Amiano Marcelino dice que no hay animales selváticos que estén tan en contra de los hombres como los cristianos entre sí. Los Padres defendieron á la Iglesia contra este reproche de dos maneras, considerando la *separación*, predicha y prevista por los Apóstoles, como *natural* y saludable para el cuerpo de la Iglesia (Clemente, Orígenes), y demostrando el *error* y *la desunión de los herejes* como consecuencia y castigo de su apostasía.

(1) Epif., *Haer.*, 42, 2; Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, I, 594.
(2) Tert., *Adv. Marc.*, 4, 5; *De praescr.*, 12.
(3) *Realenzykl.*, XIII³, 398.
(4) Clem. Alej., *Strom.*, 7, 15, 90; Crisóst., *In ep. ad Gal.*, 1, 6; Agustín, *Serm.*, 47, 15, 28; Specht, *Einheit*, 32 y sigs.; Newman, *Development of christian doctrina*, 1846, 264 y sigs.

Las numerosas sectas son testimonios en favor de la Iglesia verdadera, porque el Apóstol dice: *Oportet haereses esse*, es necesario que haya herejías [1]; pero sin duda también son un signo precursor del fin del mundo, puesto que así debe suceder en el ocaso del mundo según la profecía del Señor. Así como filósofos y médicos se dividieron en sectas, sin que por ello dejaran de ser ciencias la Filosofía y la Medicina para los griegos, sino que al contrario, adquirieron mayor vuelo, tampoco la Iglesia dejó de ser la única verdadera por la apostasía de los herejes, sino que triunfó sobre todas ellas. Los múltiples errores dieron motivo para estudiar detenidamente la Sagrada Escritura, comprender y desarrollar más profundamente la fe, y desplegar victoriosamente la bandera de la verdad. Es indudable que no fué esto un mérito para los herejes. Una concepción más ideal de las herejías solamente es posible en cuanto arranca de sinceros esfuerzos para la comprensión de la verdad y no niega el espíritu de la verdad, de la caridad y de la unidad. Pero la separación de la Iglesia es una separación del reino de Dios; la lucha contra la *única* Iglesia es una lucha contra la verdad y el amor.

«Todos están contra la Iglesia, pero mientras los herejes se vencen mutuamente, ninguna ventaja les reporta la victoria. En efecto, su victoria es el triunfo de la Iglesia sobre todos, porque una herejía combate en la otra lo que en ella condena la fe de la Iglesia... y así confirman ellas nuestra fe mientras ellas se combaten mutuamente,» observa San Hilario [2]. Los herejes se confabularon contra

(1) I *Cor.*, XI, 18-19; II *Tim.*, III, 1-9; Just., *Dial.*, 35; Tert. *De praescr.*, 4; Cipr., *De unit.*, 10, 16; Agust., *Ep.* 185; *Conf.*, 7, 19, 25; *C. Faust.*, 12, 24; *De rebus quae non vid.*, 8; *De pecc. orig.*, 22, 25; *De vera relig.*, 8, 15; Clem. Alej., *Strom.*, 7, 15; Oríg., *C. Celsum*, 3, 12; 5, 62 y sigs.; *In Num. Hom.*, 9, 1; *Hom. Clem.*, 16, 21; Möhler, *Einheit*, 101 y sigs., 117 y sigs.; 290, 324 y sigs.; *Patrologie*, 457 y sigs.; Specht, *l. c.*, 38 y sigs. Sobre la herejía y las sectas, v. Möhler, *Einheit*, 290, 339. Sobre la Iglesia y la escuela v. Harnack, *Dogmengesch.*, I, 706; Boissier, *Revue des Deux Mondes*, 1890, 11, 61.

(2) *De Trin.*, 7, 4. V. Clem. Alej., *l. c.*, 7, 16; Lact., *Inst.*, 7, 7, 2 y sigs.; Möhler, *Athan.*, II, 174 y sigs.; Seitz, *Heilsnotwendigkeit*, 23 y sigs.; Newman, *l. c.*. 268 y sigs.

la Iglesia hasta con los paganos y los impíos. Y aun hoy mismo no sucede otra cosa. Se imputan á la *Iglesia todos los errores posibles*, acusándola de racionalismo, de pelagianismo, de santurronería, de laxismo, de rigorismo, de misticismo; pero con esto no se demuestra sino que la Iglesia posee la *verdad única*, de la cual han tomado caprichosamente sólo algunas partes las sectas particulares y los sistemas filosóficos. También entre la hortaliza medra la mala hierba, mas el hortelano no abandona por eso el cultivo. La carretera real y general es la más segura, los demás caminos conducen al error. «Por lo cual afirmamos que, tanto por su esencia como por la idea, por el origen, como también por su alcurnia, la Iglesia católica antigua es una y única (1).»

Muy instructivo respecto á la importancia de la unidad eclesiástica es un escrito de Constantino á la Iglesia de Alejandría despedazada por las sectas: «Porque, en primer lugar—dice,—quería yo reducir á una sola forma y manera la idea de todos los pueblos respecto á Dios y á la religión, y, en segundo lugar, restablecer el cuerpo terráqueo entero que se halla postrado por grave enfermedad.» Por tal motivo, trató de sanar la demencia insoportable de los donatistas en Africa. Pero de aquí nació un cisma nuevo por causa de Arrio. «Mi oído y aun mi corazón quedaron mortalmente heridos, cuando oí que había nacido entre vosotros una escisión todavía más perniciosa que aquélla.» Por Arrio, y por una causa baladí, se dividió el pueblo en dos partidos y quedó rota la unión fraternal al destruir el cuerpo común. Los mismos filósofos, en las divergencias personales, mantenían la unidad del sistema mejor que aquellos cristianos. «Devolvedme, pues, mis días tranquilos y mis pacíficas noches... de lo contrario, no me queda sino suspirar, verter incesantes lágrimas y termi-

(1) Clem. Alej., *l. c.*, 7, 17; Möhler, *Patrologie*, 458. Optat., *De schism. Kon.*, 5, 1: *Pro utrisque illud est, quod et nobis et vobis comune est; ideo et vobis, quia ex nobis existis.* Sobre esto, Harnack, *l. c.*, III, ³ 39: «Esta es la famosa máxima que todavía hoy se aprecia en la Iglesia católica.»

nar tristemente mis últimos días.» Por lo cual quiso convocar un concilio ecuménico en Nicea, para conservar en el glorioso pueblo perteneciente á la Iglesia católica, *una* fe, *un* amor sincero, *un* sentimiento unánime de piedad al Señor supremo, nuestro Dios (1). Con lo cual se inauguró un procedimiento que había de influir poderosamente en la consolidación de la unidad en la fe y en la jerarquía.

9. La continua subdivisión de las sectas. — Era también necesario que las *herejías* fuesen cada vez más numerosas y que se dividiesen en sectas, para dar á conocer con mayor claridad la *única* Iglesia verdadera. Así como ellas se separaron por su propia voluntad de la única Madre, se apellidaron según los fundadores, y, por esto mismo, declararon su no conformidad con la Iglesia cristiana común, ni con ellas mismas (2), con el mismo derecho se separaron después sus partidarios unos de otros, porque donde falta la *autoridad*, el principio arbitrario impulsa á la separación y disolución. «Lo que está permitido á Valentín también lo está á los valentinianos y á los marcionitas (3).» Los arrianos variaban constantemente el símbolo, en tanto que los católicos servíanse únicamente del niceno, si bien, obligados por la herejía, ampliaron su profesión de fe. El enemigo malo, que inventó las herejías y los cismas para seducir á los incautos con el color del nombre cristiano, cuida de que continúe obrando en más vasta medida el mismo espíritu. Las herejías se difunden con el diablo, porque no se juntan con nosotros, y esperan que los cristianos duerman para insinuar su veneno pestilente, abatir la fe, corromper la verdad y quebrantar la unidad. El diablo quería obrar de esta manera en la Iglesia, para que se extinguiera, como la filosofía con sus mu-

(1) Eus., *Vita Constantini*, 2, 64 y sigs.; Teod., *Hist. eccl.*, 1, 9; Harnack, *Dogmengesch.*, II ², 31; III ², 23 y sigs.

(2) Just., *Dial.* 35; Iren., 1, 23, 4; 4, 33, 2 y sigs.; Atan., *Sermo I c. Arian.*, 1 y sigs.; *De recta in Deum fide* (Ob. de Oríg. ed. por Ben., I, 808); Zahn, *Gesch. des neutest. Kanons*, I, 607 y sigs.

(3) Tert., *De praescr.*, 6, 42; *Apol.*, 47.

chas sectas [1]; pero consiguió lo contrario, porque apareció uno más fuerte, que le quitó su escudo guerrero. Cuanto más multiforme fué la herejía, más brillante aparecía la *única* verdad en la Iglesia, la verdad católica, que ha de buscarse en aquellos á los cuales dijo el Señor: «Te digo que tú eres Pedro, etc.,» «Apacienta á mis ovejas,» «Como el Padre me ha enviado, yo os envío.»

Los Padres juzgan que la íntima razón de esta volubilidad y diversidad de los herejes está en la predilección por las opiniones teóricas de escuela y en la falta de espíritu de caridad y de paz. El Cristianismo, que crece en la vida y por la vida de la fe, conquista primeramente el sentimiento, la sede de la fuerza, de la potencia volitiva y del entusiasmo. Pero si se pone por delante la especulación muerta, destituída de aquella energía que fecunda el corazón, la consecuencia será estropear el carácter religioso, la incapacidad para toda cosa verdaderamente grande. Clemente expone como característica de los herejes las constantes luchas entre sí y con los demás y la inquietud que se desprende de ellas, que tanto contrasta con el regocijo de los católicos en la tranquila posesión de la verdad. «Una cosa es el gozo que cabe al pagano, otra la lucha, propiedad de los herejes, y otra el júbilo que radica en la Iglesia.» «La fe y el conocimiento de la verdad prestan al alma inmutabilidad y fortaleza; pero la inestabilidad y la variabilidad son propias del error, así como del gnóstico (perfecto cristiano) lo son el sosiego, la paz y la alegría [2].»

Los gnósticos y los montanistas hallaron realmente en el episcopado de la Iglesia católica romana una obra acabada é inexpugnable; pero no es verosímil que conservaran el resto de la antigua constitución anterior al Catolicismo. Solamente podían justificar su osadía apelando á una revelación superior; pero aunque desde el año 200,

(1) Agust., *De civ. Dei*, 18, 51; *Sermo*, 14, 9; 295, 4; Specht, *Einheit*, 29 y sigs.; Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit*, 38 y sigs., 50 y sigs.
(2) *Strom.*, 7, 16; v. II, 11; Möhler, *Einheit*, 121 y sigs., 339.

en que apareció el primer antiobispo romano (Natalio), toda disensión en la comunidad (Hipólito, Novaciano, donatistas) estaba relacionada natural y necesariamente con el establecimiento de los antiobispos, no se sigue de esto que antes no hubiese arraigado el principio del episcopado monárquico (1). En efecto, el *cisma* quería precisamente conservar la doctrina y la constitución; la lucha, atizada por la ambición, se realizó en torno de la disciplina.

10. Cipriano.—Unicamente con el fin de completar la demostración, es oportuno decir algo respecto al amplio tratado de San Cipriano, campeón infatigable de la unidad de la Iglesia (2). Porque ¿quién dudará seriamente de que Cipriano enseñó y defendió enérgicamente la unidad de la Iglesia en la doctrina, en la moral y en el gobierno? ¿No señaló él repetidamente como principio de la unidad, en oposición al cisma, la unidad del *episcopado* y la unión de los obispos con la *Cátedra romana*? «Con las expresadas palabras (*Mat.*, XVI, 18 y sigs.)—dice San Cipriano,—á fin de revelar la unidad, instituyó una cátedra, y ordenó el principio de esta unidad, que empezó con *uno*. Los *demás Apóstoles* estaban también, como Pedro, dotados del mismo honor y potestad; pero el principio dimana de la unidad (y se dió el primado á Pedro), para que se manifestase *una* sola Iglesia de Cristo (y *una* sola cátedra). (Y todos son pastores, y se manifiesta *un* solo rebaño, que es apacentado con unánime armonía por todos los Apóstoles, para que aparezca como *una* la Iglesia de Cristo). Debemos sostener y defender rigurosamente esta unidad, especialmente nosotros, los *obispos*, que presidimos en la Iglesia, para mostrar también el *episcopado* como uno é indivisible. Hay *un* episcopado, del cual cada uno ocupa una parte, con el deber de atender al conjunto» *(in solidum pars tenetur)* (3). Hay *una* Iglesia

(1) Sohm, *Kirchenrecht*, 180 y sigs.
(2) Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Literatur*, II, 457 y sigs.
(3) Sohm, *Kirchenrecht*, 251 y sigs. 345 y sigs.: dice que Cipriano defien-

que se extiende á una multitud mayor, por el aumento de la fecundidad.

Así como en el sol hay muchos rayos y *una* sola luz, y muchas ramas en el árbol, pero *una* sola fuerza fundada en las raíces fuertemente arraigadas, y así como de un manantial fluyen muchos arroyuelos, y, no obstante esto, se conserva la *unidad en el origen*, así también la Iglesia, emanación de la luz del Señor, envía sus rayos sobre toda la tierra, pero es *una* sola la luz que se difunde por todas partes; sin destruir la unidad del cuerpo, extiende sus ramas por toda la tierra en virtud de su copiosa fecundidad y disemina los arroyuelos que fluyen abundantes, pero sólo hay *una* cabeza, *un* origen, *una* madre. La Iglesia no se separa nunca de Cristo (*Juan*, VI, 67). Luego quien quiera estar unido con Cristo, debe pertenecer á la Iglesia. Quien no tiene á la Iglesia por madre, no puede tener á Dios por padre. Cipriano está muy lejos de creer que las sectas particulares, en virtud del fraccionamiento de la verdad, pertenezcan á la comunidad de Cristo (*Mat.*, XVIII, 19). «El Redentor supone la unanimidad, la armonía de la paz como primer requisito.» De este modo la diferencia entre herejes y cismáticos pasa á segunda línea; en la conformidad de la fe, quien decide es la comunidad eclesiástica.

Pero quien forma la Iglesia es el pueblo con el obispo, es la grey que va detrás de los pastores. El obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo. Quien no está con el obispo, no está en la Iglesia. En vano se fatigan los que no tienen paz con los sacerdotes, aun cuando se lisonjeen de vivir en secreta comunión con algunos, porque la Iglesia, que es católica y una, no está despedazada ni dividida,

de la doctrina salida de Roma en el siglo II, de que Cristo, según *Mat.*, XVI, 18-19, instituyó el episcopado, que pasó de Pedro á los demás obispos. Respecto á las interpolaciones, v. Chapman, *Rev. bénéd.*, 1902, 246 y sigs. Dice que el interpolador no fué otro sino Cipriano mismo, que añadió las ampliaciones en el ejemplar enviado á Roma (*Ep.*, 54). Harnack, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1903, col. 262, está de acuerdo con él, de que el primer proyecto fué producido por el cisma de Felicísimo y el segundo por Novaciano.

sino compacta y unida mediante el edificio de los *sacerdotes todos relacionados íntimamente entre sí*. Por este motivo, exhorta Cipriano entrañablemente á los confesores que estaban en Roma, á no adherirse á otro obispo contra lo ordenado por Dios, contra la ley evangélica, contra la unidad del principio católico, ni instituir otra Iglesia, sino volver á la Iglesia madre, por la cual llegaron á la gloria de la confesión. Ellos le contestaron: «Bien sabemos que hay *un* Dios y *un* Cristo, el Señor, al que nosotros hemos confesado, y *un* Espíritu Santo, y que debe haber *un* solo obispo en la Iglesia católica (1).»

Aun en el tiempo en que Cipriano se encontró empeñado en *acerba lucha* con el titular de esta cátedra, no quiso separarse de la unidad, sino que perseveró en la *comunión de la Iglesia* con aquellos á quienes combatía, porque opinaba que la unidad debía mantenerse sobre todo. Quien de ella se aleja, se separa de la verdad, de la fe, del cuerpo de Cristo. San Agustín elogia á San Cipriano por haber permanecido en comunión con los que habían reconocido el bautismo de los herejes, y encuentra en ello motivo para juzgar con más suavidad la conducta que tuvo en tal controversia. «Porque no es pequeña prueba de un alma amante de la paz, el haber merecido el martirio por la unidad, aunque pensaba de otro modo, de la cual no quiso separarse. Somos hombres, y de hombres es el pensar diversamente de lo verdadero; pero es una persuasión diabólica el ir hasta la separación y el sacrilegio con la fundación de un cisma ó de una herejía, por un amor excesivo de la propia opinión y por envidia á los mejores (2).» Aun

---

(1) Cipr., *Ep.*, 43, 46, 47, 49, 55, 66, 6; 69, 8; *De unit. c.* 3 y sigs.; Möhler, *Patrologie*, 850 y sigs.; Peters, *Cyprian*, 585 y sigs.; Reinkens, *Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche*, 1873. Sobre la herejía y el cisma según Cipriano, v. Seeberg, *Begriff der Kirche*, I, 34 y sigs. Harnack, *Dogmengsch*, I, 352. Schanz, *Der Begriff der Kirche: Theol. Quartalschr.*, 1893, 581 y sigs.; Kneller, *Stimmen aus Maria-Laach*, LXV, 1903, 508 y sigs.; Sohm, *l. c.*, 201 y sigs.

(2) *De bapt. c. Kon.*, 2, 5; 5, 7; *C. Crescon.*, 3, 1; *Ep.* 93, 10, 39 y sigs.; Cipr., *Ep.* 70; 71; 73, 26. Sobre la cuestión de si fué rota la comunión eclesiástica entre Esteban y Cipriano, son muy diferentes las opiniones. La afir-

cuando la historia no nos lo ha transmitido (¿*Ep.*, XLVIII, 10?), estamos perfectamente convencidos de que el santo mártir derramó su sangre por la unidad y en la paz de la Iglesia. En efecto su divisa era: «El amor del corazón, el decoro de la conversación, el vínculo de la fe y el consenso del sacerdocio, se conservan por nosotros paciente y piadosamente;» y aseguraba que él no quería luchar, por causa de los herejes, contra los colegas, obispos como él, con los cuales estaba unido por la concordia divina y la paz del Señor.

Un medio especial para mantener la concordia y la paz, consistía en la comunicación recíproca respecto á los actos eclesiásticos más importantes, y señaladamente en la elección y ordenación de los obispos. La participación se hacía directamente á grandes Iglesias, como Roma, Cartago, Alejandría y Antioquía, con lo cual se formaron algunos centros de comunicación (1).

11. Importancia de la controversia donatista en favor de la unidad. San Agustín.—Las *controversias africanas* tuvieron todavía menor alcance, menor importancia. Pero los *principios* según los cuales fueron juzgadas y tratadas, muestran todos los elementos del concepto de la *unidad eclesiástica*. San Cipriano y San Agustín, como antes Tertuliano, tampoco habrían podido oponerse con tanta seguridad ni siquiera al menor partido, si este concepto no hubiese tenido valor real como fundado en el ser de la Iglesia desde el tiempo de los Apóstoles (2). ¿Podía haberse estigmatizado como cosa monstruosa la pretensión de que

---

mativa es la probable, especialmente por la carta de Firmiliano. Döllinger-Friedrich, *Janus*, *Janus* ² 1892, 315; Puller, *The primitive Saints and the see of Rome*, 1900, 72 y sigs. V. Ernst, *Der angebliche Widerruf des hl. Cyprian in der Ketzerauffrage*, «*Zeitschr. f. kath. Theol.*», 1895, 234 y sigs. Por lo demás, éste sólo combate la retractación que tampoco había sido exigida como condición á la comunidad. Ernst, *Papst Stephan I, und der Ketzerauf. streit*, 1905.

(1) Sohm, *Kirchenrecht*, 360 y sigs.; Zahn, *Weltverkehr in der athristlichen ersten drei Jarhurd.*, 1877; Weber, *Der Weltverkehr in der altchristl. Kirche*, 1904. Aparte del *Magazin für volkstüml. Apologetik*, 1903-1904.

(2) Reuter, *Augustinische Studien*, 228 y sigs., 232 y sigs.

toda la Iglesia debía ir detrás de unos pocos individuos en el interior de Africa, si la homogeneidad y la unidad de todas las Iglesias no hubieran sido reconocidas aun por los mismos herejes? Entretanto, la *lucha donatista* tenía ya gran importancia para la Iglesia africana. Hacia el año de 330 se reunieron en un sínodo 270 obispos cismáticos. San Agustín hubo de sostener una larga y difícil lucha con los donatistas; mas á pesar de esto, no desaparecieron de Africa sino al desaparecer el Cristianismo, á cuya ruina contribuyeron no poco.

Sin embargo de esto, nunca se desvió San Agustín de su fe, pues sabía muy bien que la Iglesia, que estaba representada por sus obispos, existía mucho antes que los donatistas, y que, como *una* sola Iglesia, se remontaba hasta los Apóstoles. Quien se separa de esta unidad, de este cuerpo, cuya cabeza es Cristo, sepárase también de Cristo y pierde el espíritu del amor, que tan sólo es eficiente en la Iglesia única. Sublevarse contra el que está sentado en la cátedra, con el cual está en comunión todo el orbe cristiano, los países de allende los mares, los más remotos, y aun las Iglesias más importantes de Africa, era para él sublevarse contra los mandamientos de Dios [1]. Tampoco ignoraba San Agustín que junto á la Iglesia ortodoxa del niceno se había levantado una arriana, y que al lado de la Iglesia del verdadero Hombre Dios, se habían difundido y se difundían herejías ebionitas, gnósticas, sabelianas y nestorianas. Si San Jerónimo, á propósito del arrianismo, había dicho que la tierra entera se había admirado de saber que era arriana [2], porque, como advierte San Hilario, los oídos fieles del pueblo eran más santos que los la-

(1) *De morib. eccl.*, 1, 30, 63; *De civ. Dei*, 18, 41, 51; *Ep.* 52, 2; 53, 1; *C. Iul.*, 1, 4, 13; Reuter, *l. c.*, 164 y sigs.; Specht, *Einheit*, 19 y sigs.

(2) A esto se refiere también Puller, el cual con la historia de Antioquía (desde 331 á 361) quiere demostrar que la comunión con Roma no se requería para pertenecer á la unidad de la Iglesia (227 y sigs.). El principio de Wiseman, que hizo tan gran impresión en Newman, esto es, que la comunión con Roma era condición *sine qua non* para pertenecer á la Iglesia, parece enteramente insostenible, según él.

bios de los obispos [1], también San Agustín tuvo ocasión de reducir tales manifestaciones á su justo valor.

Asimismo, tuvo ocasión de observar la impotencia y esterilidad de las sectas desprendidas de la unidad de la Iglesia. Si bien los pueblos germánicos conocieron el Cristianismo bajo la forma arriana, no consiguieron arrastrar con ellos á la *Iglesia occidental*, sino que fueron poco á poco absorbidos por la Iglesia *única*. En el *Oriente* causaron las sectas horrorosas devastaciones durante el siglo IV y los siguientes, y casi desesperando del remedio, dirigiéronse los orientales á Roma implorando ayuda [2]. Conmuévese el ánimo al leer con qué regocijo celebraron los antioqueños la fiesta de la unión después de terminadas las desavenencias originadas por el cisma meleciano, á despecho de judíos, arrianos y paganos. Algunas sectas prolongaron todavía mucho tiempo su existencia, pero más bien son un motivo en favor que una prueba en contra de la unidad de la Iglesia. «*Una* es la madre, la soberbia que los ha engendrado, como *una* es la madre, nuestra Iglesia católica, que ha engendrado á todos los cristianos que están esparcidos por toda la haz de la tierra. Así, pues, no hay que maravillarse de que de la *soberbia* nazca la separación, y del *amor* la unidad... Esta es como una parra que, al crecer, se extiende por todas partes; aquélla se parece á los sarmientos inútiles, que, por infecundos, son cortados por la tijera del podador [3].» Es un privilegio de la Iglesia católica el excluir de la comunidad á los herejes que no están de acuerdo con ella en la fe.

San Agustín, siguiendo el ejemplo de Epifanio, escribió un opúsculo sobre las herejías, en el cual enumera 88, para mostrar á los cristianos aquello de lo cual deben guar-

(1) *C. Aux*, 6. Sobre el pasaje *De syn.*, 27, 63. V. Agust, *Ep.* 93, 9, 31.

(2) Basil., *Ep.*, 67, 69, 90, 91; Greg. Naz, *Or.*, 30, 41, 43; Langen, *Geschichte der römischen Kirche*, I, 1881, 515 y sigs. Atanasio juzga más favorablemente según Teodoredo, *Historia de la Iglesia*, 4, 3. Ibid., 5, 35, sobre Antioquía.

(3) Agust, *Sermo* 86, 8, 18; 267, 4; *C. ep. Parmen.*, 1, 3; *De vera relig.*, 5, 8; Eus., *Hist. eccl.*, 4, 11; Newman, *Die Entwicklung*, 479 y sigs.

darse; es una amplificación del expresado contraste entre la madre «soberbia» y la madre «amor.» San Jerónimo dice: «El bien de la Iglesia depende de la dignidad del Sumo Sacerdote. Si no se le reconoce una potestad especial, insigne á lo ojos de los hombres, habrá en la Iglesia tantos cismas como sacerdotes.» San León, terminado el concilio de Calcedonia, escribe que después de un tal acontecimiento, no solamente los obispos de Cristo, sino también los príncipes y potestades cristianas, tanto los clérigos como los laicos de todas las condiciones, debían estar persuadidos de que la verdadera fe católica y apostólica, tan pura como la recibió, era la que él publicaba y defendía, con la aprobación de todo el mundo, en tanto que iban decayendo en toda la tierra aquellas doctrinas que osaron defender ó los herejes antiguos ó los siguientes, con mentiras diversas, pero con idéntica impiedad [1]. Verdad es que se cumplieron muy tarde estas esperanzas, ya que en el siglo VI ofrecía la cristiandad de Oriente y Occidente lamentable cuadro de disensiones.

12. **El cisma griego.**—Estas miserables condiciones influyeron también en los posteriores *cismas de la Iglesia.* ¿Puede decirse, á propósito del gran *cisma* entre el Oriente y el Occidente, que sólo algunas porciones se habían desprendido del gran organismo, del organismo único? ¿Por ventura no es cierto que bastó en el siglo XI la «diferencia de costumbres y opiniones respecto al uso de un poco de levadura,» para separar por siempre y «entre anatemas recíprocos,» las Iglesias de Oriente y de Occidente? [2] La «levadura,» el ayuno en sábado y los diversos ritos en la distribución de los sacramentos, hubieran importado poco, pues eran admitidos por el Occidente. Ni siquiera las *diferencias dogmáticas* más graves y profundas, como el *Filioque*, la epiclesis, el crisma y la opinión respecto á la suerte de los difuntos y respecto al purgatorio, hubieran

(1) Jer., *Adv. Lucif.*, n. 9; *Leo ep.*, 102, 2; Newman, *l. c.* 294 y sigs., 334 y sigs.

(2) Hase, *Polemik*, 11; *Werke*, X, 28: bajo color de diferencia dogmatica, mas en realidad por razones políticas.

bastado para tan extensa separación. Pero fueron utilizadas, ya por Focio (867), para acusar al Occidente de innovaciones en la doctrina y de falsificación del símbolo sacrosanto de Constantinopla. Las Iglesias, como tales, no intervinieron en esto. La *oposición político nacional*, predominante desde la división del imperio, unida á la diversa evolución de la civilización entre la nueva y la antigua Roma, habíase significado tanto, especialmente desde el año de 800, que la ruptura no podía ser sino cuestión de tiempo y de los patriarcas codiciosos y litigiosos (1).

No es maravilla que los *griegos* echasen al Papa la culpa principal, como tampoco lo es la afirmación de ciertos historiadores protestantes, los cuales imputan al Papado la responsabilidad de la destrucción de la unidad católica, que no pudo verificarse sino por medio de un cisma (2). En contra de esto observa Réville con Bréhier, que no hay realmente culpables, en tanto que en el cisma greco-latino ha de verse históricamente el resultado inevitable de un conflicto, que tarde ó temprano había de estallar entre las dos tradiciones que se desarrollaban paralelamente, de las cuales una progresó hasta la supremacía monárquica sobre el conjunto, hasta el Catolicismo, y la otra se encerró apasionadamente en su antigua autonomía. Habrían podido entenderse respecto á las diferencias, «pero jamás respecto á la cuestión de la autoridad dogmática de la Iglesia. Esta es todavía hoy la razón que separa á la Iglesia romana de millones de griegos y de eslavos.»

---

(1) Hefele, *Konziliengeschichte*, IV, 2 756 y sigs., 771 y sigs.; Reuter, *Augustinische Studien*, 228, 499; Röhm, *Sendschreiber eines kath. an einen orthodox. Theologen*, 1895, 44 y sigs.; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1898, 133; Ehrhard, *Die orientalische Kirchenfrage und Oesterreichs Beruf in ihrer Lösung*, 1899; Norden, *Das Papstum und Byzanz. Das Problem der Wiedervereinigung*, 1903. Sobre lo mismo, Göller, *Oriens chr.*, 1903, 239 y sigs.; *Realenzykl.*, XIV, 3 436 y sigs.; XV, 3 375 y sigs; Seppelt, *Das Papsttum und Byzanz*, «*Kirchengeschicht. Abhandl.*», ed. por Sdralek, II, 1904, 1 y sigs. (razones de civilización, contra Norden que sostiene razones de política); Michel, *L'Orient et Rome*, 1894. V. *Univers. cathol.*, 1895, 420 y sigs.; Bréhier, *Le schisme oriental au XII siècle*, 1899; *Rev. de l'hist. des rel.*, 1902, I, 418 y sigs. (Réville).

(2) H. Schmidt, *Die Kirche*, 142.

Los *intentos de unión* se frustraron y habían de frustrarse, porque, dictados solamente por la presión de la necesidad, no podían extinguir el odio nacional, que había sido atizado en sumo grado por la fundación del imperio latino (1204-1261). «La Curia Romana sintió siempre amargo dolor por esta separación. Su idea impulsora en todo tiempo era la esperanza de una nueva unión; cuantas veces se hallaban en aprietos políticos, hacían proposiciones de unión los astutos griegos; es increíble el refinamiento con que intentaron repetidamente la misma maniobra con los bondadosos occidentales, encontrando siempre quien los creyera, aunque la unión antes del Concilio florentino casi nunca se propuso en serio [1].» Eugenio IV lanzó un entusiasta grito de júbilo cuando conceptuó asegurada la unión, conseguida con tanto trabajo; pero el eco no respondió. El Papa había demostrado cuánto interesaba la unidad de la Iglesia al Occidente, que no tenía el poder de los turcos tan cerca de sus puertas como los griegos. La madre se regocija cuando los hijos separados y extraviados vuelven de nuevo á ella. Así también, el buen pastor carga sobre sus hombros la oveja descarriada, la vuelve al redil y se regocija con sus amigos (*Luc.*, XV, 6). Pero la Iglesia griega perseveró en su rencor. Los bizantinos, los serbios, los bosnios, los eslavos preferían ser turcos antes que católicos romanos. El hermano del último emperador de Constantinopla contestó á la proposición de Nicolás V sobre la unión: «Antes el turbante que la tiara.» Su deseo quedó satisfecho. La Iglesia griega (ortodoxa, oriental) fué mucho más avasallada aún de lo que antes había sido. Los Estados devotos de la Iglesia griega están hoy todavía en el fondo sujetos á la dictadura militar, ya que solamente toleran un departamento eclesiástico, pero no una Iglesia [2], y cada nación

(1) Gelzer, según Krumbacher, *Geschichte der byzantin Literatur*, [2] 1897, 1017.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, II, [2] 43; Pastor, *Historia de los Papas á fines de la Edad Media*, II; Kattenbusch, *Lehrb. der vergleichenden Konfessinskunde*, I, 1892, 132. Sobre el concepto de Iglesia (Congregación de fieles), v. *Theol. Lit.-Ztg.*, 1892, n. 3, col. 78.

quiere otra vez su Iglesia propia. Cada día se limita más la jurisdicción del Patriarca griego. Inerte y sin vida, reducida absolutamente al culto, queda circunscrita esta Iglesia á sus posesiones heredadas, á sus antiguas conquistas, y aun en esto no registra sino pérdidas, pero ninguna ganancia. León XIII, siguiendo el ejemplo de anteriores Papas, emprendió de nuevo las tentativas de unión, pero sin grandes éxitos [1]. El odio contra Roma es propio de todos los cismáticos.

Además, á esto se opondría con todas sus fuerzas la influencia de Rusia, que en Oriente es poderosa y que combate toda aproximación á Roma. Pero al poder externo no corresponde la fuerza interna. La *Iglesia rusa* está despedazada desde mediados del siglo XVII en multitud de sectas (unas 200). «Los rusos, semi-paganos bajo la envoltura cristiana, consideraron las fórmulas litúrgicas como una especie de fórmulas mágicas y se alzaron contra toda alteración (por el patriarca Nicón); en esto son fieles hijos de la Iglesia griega [2].» Otras sectas, con su culto voluptuoso y sanguinario, tienen un origen semejante á los gnósticos. El misticismo y el racionalismo parecen ser uno de los rasgos del carácter religioso de la Rusia moderna. Corroída por el nihilismo, hace mucho tiempo que se habría disuelto la Iglesia rusa, si no la sostuviera el poder temporal; pero las sectas y comunidades separatistas, que no pueden extirparse con medios eclesiásticos, porque faltan enteramente la predicación y la ciencia, constituyen serio peligro para el Estado, puesto que no se necesita sino un hábil caudillo para imprimirles una dirección político-revolucionaria [3]. ¿Estamos, pues, equivocados cuando de-

(1) Markovic, *Los Eslavos y los Papas*, 1897; Baur, *Argumenta contra orientalem ecclesiam eiusque synodicam encyclicam*, a. 1895, 1897; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1898, 127 y sigs.; Malzew, *Bitt-Dank-und Weihegottesdienste der orthodox-katholischen Kirche der Morgenlandes*, 1897, *Einl.*

(2) *Rev. des Deux Mondes*, 1888, III, 79 y sigs.; Gehring, *Die Sekten der russischen Kirche*, 1898.

(3) Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 5, 170 y sigs., 185; Röhm, *Konfessionelle Lehrgegensätze*, III, 1896, 62 y sigs.; Frank, *Russische Selbstzeugnisse*, I, 1889. V. *Hist. pol. Blätter*, 1889, II, 130 y sigs.; 1890, I, 23 y sigs.; 1997,

cimos que la Iglesia griega se ha separado de la fuente viva de la unidad? No obstante esto, tiene la misma constitución apostólico-episcopal y los mismos sacramentos.

13. Los cismas de Occidente. La Reforma. Diferencias en la doctrina y en la constitución. Fraccionamiento en Iglesias y sectas regionales.—Los *cismas occidentales* de los siglos XII, XIV y XV pusieron temporalmente en peligro la unidad de la Iglesia é hicieron vacilar la fe de muchos cristianos. Numerosas sectas sacudieron la constitución interna y externa de la Iglesia en los siglos XIII y XIV. El testamento de San Francisco de Asís se convirtió en estandarte de la libertad. Con todo, la cristiandad nada quería saber de una división permanente de la unidad; solamente no estaban de acuerdo en el camino para alcanzar el fin. Puesto que existían dos ó tres papas, se comprendía que sabios bien intencionados llegaran á opinar que un concilio general era superior á los papas. La paz y unidad de la Iglesia, fines supremos de la fundación divina, parecíales que exigían la subordinación de todas las demás consideraciones. Pero estos difíciles tiempos pasaron también. La unidad de la Iglesia resistió la dura prueba que había sufrido en su Cabeza visible. La vida espiritual no solamente no fué entorpecida, sino que se desarrolló pronto con nuevo vigor (1).

Todavía tenemos que tocar una herida que aun en los actuales días sangra. Diversas condiciones eclesiásticas y políticas, científicas y comerciales, dieron un sello característico al final del siglo XV y al principio del XVI, y prepararon una revolución de las ideas y de las cosas. Parecía haber llegado *una* época nueva, aunque la filosofía histórica actual suele poner los límites de diversa manera,

---

II, 101 y sigs.; Arndt, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1890, 401 y sigs.; Kattenbusch, *l. c.*, 234 y sigs.; *Rev. des Deux Mondes*, 1874, 1875, 1887, 1888, 1890; Leroy-Beaulieu, *L'empire des Tsars et les Russes*, III: *La Religion*, 1889; Soloviev, *La Russie et l'Église universelle*, [2] 1889; *Rev. de l'Orient. chrét*, 1896, 379 y sigs.; 1897, 498 y sigs.

(1) Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, I-IV, 1901-1902; Hasak, *Des christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters*, 1868; Harnack, *Dogmengesch.*, III, [2] 364 y sigs.

trasladando el principio al siglo XII ó al XIII ó al XVIII. Si con el descubrimiento de América y del camino marítimo á las Indias orientales, había abierto la Iglesia un nuevo y amplio terreno para el desarrollo de la actividad de la misión, en cambio en el antiguo terreno quedó dolorosamente sorprendida por las defecciones que dieron impulso á la *Reforma*. Parecía como si se hubiera desgarrado en pedazos la túnica de Cristo; porque, si bien cooperaron diversos motivos nacionales, políticos y sociales, la nueva doctrina significaba una ruptura total, no solamente con la autoridad elesiástica, sino con el sistema doctrinal entero. Equivale á torturar los hechos la afirmación de que no fué la Iglesia evangélica la que se desprendió de la «Iglesia,» sino que se separaron, es decir, se quedaron atrás la Iglesia romana y la oriental [1]; porque ni según la opinión de los reformadores, que querían restablecer el Cristianismo primitivo, ni según el parecer de la teología protestante moderna, que reconoció una revolución en la Reforma, es la Iglesia evangélica una continuación rectilínea de la antigua Iglesia católica. La «purificación del Catolicismo,» que Lutero no realizó enteramente, se considera como fin futuro del protestantismo.

No obstante esto, también salió triunfante la Iglesia de esta tremenda prueba. El fin, que en desoladas pinturas se le profetizó tantas veces, está aún por venir. Se salvó la unidad; es más, se fortaleció. Aunque el número de los separados de la Iglesia por el cisma oriental y la reforma alcanzó en junto casi el número de los católicos todos, nadie desconocerá dónde está la unidad de la doctrina, de la disciplina, del culto, del régimen. Esto se ha hecho notorio repetidamente en los tiempos modernos de una manera especial. A las demás confesiones les faltó desde el principio, no solamente el centro de unidad in-

(1) Kattenbusch, *Konfessionskunde*, I, 28; *Realenzykl.*, XVI,[3] 137; Müller, *Symbolik*, 1896, 3 y sigs. Kirchmann (*Reform. des Evang. Kirche*, 1876) quiere que Lutero, con toda su buena voluntad, se llame no reformador, sino devastador de la Iglesia.

terno y el externo (si no tomamos como tales el odio común y la lucha contra Roma y contra todo lo católico, principio negativo abiertamente proclamado, á la vez que los artículos de Esmalkalda y de la Iglesia anglicana, como bandera de protestantismo [1]), sino también los medios de contrarrestrar la progresiva división en sectas. Si Lutero y Melanchthon se lamentaban ya de la disensión general, en lo sucesivo el espíritu de secta llegó á ser una verdadera plaga [2]. Hase opina que no está lejos de la verdad el que los sectarios en nada estén de acuerdo sino en su odio á Roma, si por esto se entiende la oposición á la Iglesia católica. Andan á la greña sin tregua, pero en tratándose de una cruzada contra los católicos, ya están todos en las mismas filas. Sin la oposición á la Iglesia católica, ya se habría despedazado la protestante en innumerables sectas. Sabatier, fundado en la esencia del protestantismo, cree que éste acaba tan necesariamente en la diversidad de fórmulas, ritos y asociaciones, como el principio católico en la unidad.

Hoy sería imposible enumerar todas las denominaciones. En América como en Inglaterra, en Suecia, Noruega y Holanda como en Alemania, por doquiera prevalece el espíritu de secta de una manera desconsoladora. Horroriza el oir decir que en América, no solamente domina una

(1) V. Clasen, *Das ungleiche Mass und die wahren Ziele evangelischer Kirchenpolitik*, 1888; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1888, n. 26, col. 651. Sobre la «Alianza evangélica» y la «ley evangélica», v. *Hist.-pol. Blätter*, 1889, I, 39 y sigs. De conformidad con esto ha de juzgarse también Goethe (Eckermann, *Gespräche mit Goethe*, II, ² 111).

(2) Möhler, *Symbolik*, 365 y sigs., 455; Hefele, *Theol. Quartalschr.*, 1845, 186 y sigs.; *Beiträge*, II, 45 y sigs.; Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 190 y sigs.; Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, II, 1879, 364y sigs., 390; III, 349; Röhm, *Konfessionelle Lehrgegrnsätze*, III, 1 y sigs.; IV, 123 y sigs.; H. Schmidt, *Die Kirche*, 216; Wangemann, *Die neulutherische Begriffverwirrung in der Kirchenideen hervorragender Stimmführer als Hindernis für die Ausgestaltung der Una Sancta*, 1883; Fröhlich, *Sektentam und Separatismus im jetzigen kirchlichen Leben der evangelischen Bevölkerung Elsass-Lothringens*, 1889; Hase, *Werke*, X, 27, 39, 50; Krogh-Tonning, *Hugo Grotius und die religiösen Bewegungen des Prosestantismus seiner Zeit*, 1904, 9 y sigs.; *Realenzykl.*, XII, ³ 8, 527, 531; XVI, ³ 165; Newman, *Apologia*, 147, 269.

anarquía general en el terreno religioso, sino que los mayores desatinos y extravagancias son los que encuentran más favor, y se difunden en tiempo relativamente corto mucho más que las grandes religiones universales, el Cristianismo, el budismo, el confusianismo y el mahometismo. Basta recordar la «sana oración» de la «científica» Mrs. Eddy, que degenera casi en una adoración á esta «madre María,» pero que se ha infiltrado ya, además de Inglaterra, en Alemania (Berlín, Dresde) y en Suiza. Ahora claman en vano los americanos por una autoridad religiosa (1). En Alemania, prescindiendo de las «Iglesias libres,» se cuentan 37 iglesias regionales. Así, pues, no es de temer que, merced á la monotonía de sus instrumentos, llegue á «aburrir» esta «música;» pero ¿dónde está la armonía?

Los misioneros sienten pesadamente la perniciosa influencia del espíritu sectario. «Este y las disensiones son el mayor obstáculo para la cristianización del Japón.» «Difícilmente podrá encontrarse una antítesis más estridente que la que existe entre la Iglesia *una*, cristiana y universal, como debería ser, y el laberinto de Iglesias, como lo es en realidad (2),» aunque se mantengan juntas con el nombre general de «protestantismo.» En presencia de esto, es un consuelo muy mezquino el que se sintieran unidos todos los representantes de las conferencias de Londres, en las cuales se hallaban representadas todas las colonias y provincias. «Tales Congresos son las mejores contestaciones directas á los Concilios Ecuménicos de Roma.» En América se hicieron también iguales tentativas de unión. En Alemania, el «Comité eclesiástico evangélico alemán,» fundado en el año de 1903, responde á la «necesidad hacía

(1) Bacon, *The Problem of religions education and the divinity school*, «*The American Journal of Theol.*», 1904, 683; *Stimmen aus Maria-Laach*, LXVIII, 1904, 355 y sigs.; Kalb, *Kirchen und Sekten der Gegenwart*, 1905.

(2) *Zeitschr. f. Missionskunde und Religionswissenschaft*, 1887, 47; 1888, 131, 534, 544; *Kathol. Missionen*, 1888, 224; 1889, 29; *Realenzyklopädie*, XVI,[3] 136.

tiempo sentida de una confederación de las Iglesias regionales [1].»

Si todavía ha de tratarse de una *unidad*, de este tesoro en todo tiempo estimadísimo en la Sagrada Escritura y en la Iglesia, en vano se buscaría fuera de la *Iglesia católica*. Sólo ella se ha conservado en toda su consistencia, como potestad fuerte y única, frente á las acometidas de la ciencia y de la política. Si la *unidad de todos los hombres* es el ideal de lo por venir, de un porvenir remoto, si no se quiere aceptar una universalidad sucesiva, la Iglesia católica ha conservado y defendido, como preciosa herencia de los Apóstoles, la unidad de la Iglesia. Los reformadores pedían también una unidad *real*, no un ideal, la «unidad de la fe, tan recomendada» por el Apóstol. La *Confesión de Augsburgo* [2] enseña «que debe existir y permanecer *siempre una* y santa la Iglesia, la cual es la congregación de todos los fieles, entre los cuales se predica el Evangelio puro y se administran los santos sacramentos de conformidad con el Evangelio.» Verdad es que se añade que para la verdadera unidad basta estar de acuerdo con respecto á la doctrina del Evangelio y á la administración de los sacramentos, y que no es necesario tener en todas partes iguales tradiciones humanas, ni ritos y ceremonias instituídos por hombres. Pero esto no obstante, se establece como postulado la unidad *real;* mas ¿cómo encontrarla en ninguna Iglesia nacional? Apenas hay una secta que no tenga diversas orientaciones, las cuales no se refieran únicamen-

(1) Opitz, *De unitate ecclesiae conservanda*, 1901; Gussmann, *Der Zusammenschluss der deutschevangelischen Landeskirchen*, 1902. En la apertura de la exposición de modelos para un monumento que se había de erigir al duque Ernesto el Piadoso en Gotha, el príncipe heredero de Hohenlohe-Langeburg, en su alocución al Kaiser, puso de relieve que á todo trance débese intentar la unión de todos los evangelistas, á ejemplo del gran antepasado. El Kaiser contestó: «No necesito ponderar que elevada empresa de mi vida sería la unión de las iglesias evangélicas de Alemania dentro de los límites imaginables.» *Deutsches Volksblatt*, Stuttgart, 27 Sept. 1901, n. 295. Sobre la conferencia de Eisenach, v. ibid., 20 Oct. 1903; Mirbt, *Der Zummenschluss der evangelischen Landeskirchen*, 1903; *Realenzykl.*, XVI, ³ 142 y sigs.; *Der Synodaltag zu Worms*, Nov. 1904.

(2) I, 7, 11; *Apol. c. 4 de eccl.*, 145. V. Calvino, *Catech. Genev. praef.; Inst.*, 4, 1.

te á las sectas. El decir: A pesar de todas las disensiones, «se puede y se debe hablar de ellas y en ellas como de una unidad [1],» es sencillamente un medio para salir del apuro. «Esta Iglesia *una*, histórica, despedazada, destrozada, mancillada, y, no obstante esto, con fuerza inagotable de vida y de salud, verdadera *crux* de aquellas cabezas históricas que querían reducirlo todo al mismo nivel, la profesamos nosotros en el símbolo apostólico en el tercer artículo [2].» Y todavía se trata de derivar de esto una comunidad externa. La palabra «invisible,» se dice, conduce á error, porque el Dios con el cual trabó relaciones Lutero, es el Dios visible en Cristo Jesús. Cristo se ve en la palabra de Dios. «El genuino protestantismo sabe también que la religiosidad cristiana no nace independientemente en el individuo, sino de la comunidad y en ella; así, pues, no es posible adherirse á Cristo sino en unión con la comunidad, no de los clérigos, sino de los que predican la palabra de Dios, para que se vea en ella á Cristo mismo [3].» ¿En qué aventajan los pastores á los «clérigos?» ¿Quién garantiza que aquéllos predican realmente la palabra de Dios? Porque, en realidad, ni constituyen una comunidad externa que se asemeje á una Iglesia, ni están todos de acuerdo en la doctrina. «Aun en teólogos adictos á la fe confesional, se encuentran discrepancias del sentido real histórico y dogmático del símbolo atanasiano, respecto al cual no hubiera admitido discusión un teólogo del tiempo de Lutero ni de Calvino.» Los mismos que niegan la divinidad de Cristo se reconocen todavía como «creyentes.»

¿Qué serían los *puntos esenciales comunes*, el fundamento que puso Cristo (I *Cor.*, III, 10 y sigs.)? Todas las confesiones tienen de común con la Iglesia católica la Sagrada Escritura; pero ¡qué diferente es el uso que de ella han hecho los reformadores! ¡Cuán numerosos son los ataques á

(1) Kattenbusch, *Konfessionskunde*, I, 31.
(2) Köhler, *Dogmat. Streifagen*, I, 1898, 93.
(3) Thieme, *Luthers Testament wider Rom in Seinen Schmalkad. Artikeln*, 1900, 30, 90.

la autenticidad y á la inspiración de la misma! De los sacramentos, únicamente son comunes el Bautismo y la Eucaristía, mas en éstos también fueron y son las opiniones muy diferentes unas de otras. Por ventura ¿no cuidó Cristo de que en su Iglesia se conservara mejor la unidad de la doctrina y de los sacramentos? ¿Y no debe decidir en esto la antigüedad, toda la Iglesia? Los reformadores reconocieron los símbolos antiguos, pero la Teología moderna rechaza, no sólo éstos, sino también los símbolos de la propia confesión. El racionalismo reduce, finalmente, los puntos esenciales á los principios conocidos de la religión natural (1). Para las confesiones, el dogma de la predestinación entre los reformados, y el dogma de la justificación entre los luteranos, debe ser el lazo que une á todos. Pero ¿cuántos son los que todavía admiten esto? Aunque los luteranos proponen como base doctrinal «que la verdadera unidad de la doctrina debe ser necesariamente unidad en la fe y en los sacramentos», queda todavía un gran problema por resolver. En cuanto al elemento negativo (oposición á Roma) como base de la unidad, no hay que pensar en ello (2).

Verdad es que, en la Iglesia católica, en todo tiempo se ha distinguido entre lo esencial y lo accesorio (3), pero tal

---

(1) Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, II, 1865, 277 y sigs.; Baur, *Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe*, 1834, 330 y sigs. Por lo contrario, Möhler, *Neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen der Katholiken und Protestanten*, 2 1835, 942 y sigs.; *Einheit*, 108 y sigs.; Wilmers, *Lehrbuch der Religion*, I, 5 1894, 250 y sigs.; Dorner, *Geschichte der protest. Theol.*, 805 y sigs.; *Realenzykl.*, XIV, 3 206 y sigs.; Huppert, *Der deutsche Protestantismus zum Regim des 20 Jahrhund.*, 1902; Böhme, *Ist der Glaube an die Gottheit Christi grundlegend für das Christentum?*, 1903; Bossuet, *Variat*, IV, 128 y sigs.

(2) Hase, *Werke*, X, 103; Dickhoff, *Theol. Zeitschr.*, 1860, 10.

(3) Agust., *C. Iul.*, 1, 6, 22; *De pecc. or.*, 23, 27; Pesch, *Prael. dogm.*, VIII, 33; Kiefi, *Der Friedensplan des Leibniz*, 1903, 32 y sigs.; Seltmann, *Die Wiedervereinigung der getrennten Christen, zunächst in deutschen Landen*, 1903; Jonos, *England und der heil. Stuhl. Ein Beitrag zur Wiedervereinigung mit Rom*, 1904; *Stimmen aus Maria-Laach*, LXVI, 1904, 125 y sigs. Desde el año 1904 la *Revue cathol. des églises* se publica en París á favor de una reunión de las Iglesia. Christal, *Authoritative christianity; the six synods of the undivided church.* Los *Friedensblätter* de Würzburg entran ya en su décimo año. Krogh-Tonning, *Der letzte Scholastiker. Eine Apologie*, 1904.

distinción no se refiere á los dogmas sobre la fe y las costumbres, sino á la disciplina y al culto. En la cuestión del bautismo de los herejes, opinaron los partidos contendientes durante mucho tiempo que se trataba de cosas de disciplina. Acusa sencillamente ignorancia teológica el que Constantino designase las disputas con los arrianos como ociosa contienda sobre cosas incomprensibles, á la manera de las sectas de los filósofos que, á pesar de las opiniones divergentes, se entienden en los asuntos comunes del sistema. La Iglesia misma formuló enérgicamente el depósito de la fe en los siglos IV y V. Los herejes, en cambio, trataron siempre de minar los fundamentos; los pelagianos especialmente recurrían al subterfugio de que no querían destruir la fe, sino únicamente lo accesorio.

Pero la unidad no excluye la libertad ni la multiplicidad. Gregorio Magno compara la unidad con una granada. Así como en ésta una corteza exterior encierra muchos granos, la unidad de la Iglesia abarca innumerables pueblos que interiormente están hermanados por merecimientos de diversa especie. Tampoco se cree necesaria una comprensión igual, aunque la fe rudimentaria *(fides implicita)* debe perfeccionarse *(fides explicita)* más y más. La total comprensión de los misterios es imposible á la inteligencia humana. La investigación del «cómo», en todo tiempo dió lugar á controversias. Pero las diferentes escuelas reconocen el contenido de la fe y la autoridad eclesiástica [1]. La fe viva, movida por el amor, no provoca cisma alguno con apariencias de derecho.

V. también sobre Eus., Amort, *Werner*, «*Gesch. d. kath. Theol.*», 142 y sigs. K. Fischer (*Gesch. d. neuren Philos.*, III, 1902) trata de Leibnitz y llega á esta conclusión: Todas las infructuosas tentativas (con doctos católicos y protestantes, princesas y príncipes, legos, monjas y sacerdotes, también Bossuet) enseñan que en la religión sólo por medio de la religión puede hacerse algo duradero. Mas para el genio religioso, que Dios suscitará un día, la unión será realizada por sí misma.

(1) Bossuet, *Variat.*, IV, 215, 220; Möhler, *Einheit*, 129 y sigs., 187 y sigs.; Newman, *Religiöse Vorträge an Katholiken und Protestanten*, 1851, 170 y sigs.; *Ist die kathol. Kirche staatsgefärlich?*, 1875, 164 y sigs.; Pesch, *Theol. Zeitfrag.*, I, 1900, 59 y sigs.; Schell, *Religion un Offenbarung*, [2] 1902, 249 y sigs.

Con esto quedan también contestadas las objeciones de Guizot, que ya trató Flacio (1565) en un escrito polémico suyo. Aquél opina, con otros, que nadie debe dejarse engañar ni por la palabra ni por hechos aislados. Ninguna nación, dice, está más dividida, más inquieta, más inestable que la Iglesia. Las Iglesias nacionales de la mayor parte de los países de Europa luchan casi incesantemente contra la corte de Roma; los concilios luchan contra los papas; las herejías son sin número y siempre nuevas; el cisma llama siempre á la puerta; ningún partido tiene diferencias tan grandes de opinión, tales ímpetus en las contiendas, tal despedazamiento en la fuerza [1]. Cedo la palabra en contra á un solo voto protestante. Paulsen dice que en la Edad Media fué popular la cultura. «Todos tenían un idioma, una poesía, una fe, una Iglesia, un arte; desde el siglo XV apareció una disensión interna del cuerpo social en sabios é ignorantes ó, como se dice actualmente, en hombres cultos é incultos: el renacimiento es su causa más próxima, ó su primera manifestación.» «Entonces descansaba la vida de todo el pueblo sobre la base de un concepto único y general del mundo y de la vida. Los mismos ideales de la vida santa y heroica, se ofrecían á todas las almas; á todos hablaba el arte, dando forma y realidad á los ideales que vivían en todos los espíritus, y la vida eclesiástica, con sus ritos, ponía en relación la vida de todos con el mismo ideal.» Estos ideales tienen vigor todavía hoy para los católicos de todas las naciones, y son, en efecto, compatibles con las costumbres nacionales, porque la unidad no debe ser uniformidad, y la fe común no debe ser ciega obediencia. Mucho nos falta todavía para que la «cuestión bíblica» constituya entre los católicos un paralelo á las variaciones de Bossuet, como afirman críticos franceses á propósito de los trabajos de Houtin. Modernamente se ha dicho, con Hauck, que la tan celebrada unidad de la fe en la Edad Media tenía algo de

(1) Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, II, 1883, 78; Paulsen, *Geschichte*, I, 434, 437.

artificioso y de consuetudinario, porque la herejía y el separatismo estaban muy extendidas; pero esto sólo demuestra que se ha desconocido el aspecto liberal de la sociedad medioeval, y aun hoy mismo se comprende la unidad en el sentido de rígida uniformidad.

Mas si del campo externo se quiere pasar al *interno*, sobre el cual no sentencia el juez, á pesar de ciertas deplorables condiciones de los países romanos, es permitido afirmar confiadamente que la unidad del conocimiento de la fe en ninguna parte es tan fuerte como en la Iglesia católica. Hase y Tschackert opinan que se encontrarían pocos católicos instruídos que no se avergonzaran de confesar su fe en la infalibilidad del Papa; pero tal aserción se funda en discursos de los católicos viejos. En el último decenio se habrán convencido de la injusticia de esta afirmación, por lo menos en cuanto á Alemania. La comparación de los católicos con una jauría de perros, que se muerden entre sí, pero que en cuanto aparece un ciervo se unen y lo persiguen en masa, hubiera podido aplicarla oportunamente Goethe á su confesión (?). Aun cuando se quiera decir que la Iglesia es solamente un «bien religioso», en el que están de acuerdo todos los creyentes, no es posible demostrar esto sin alguna comunión religiosa.

14. El Vaticano.—Con más razón pudo decir el Vaticano: «En efecto, nadie ignora que las herejías, que condenaron los Padres en Trento, porque rechazaban el ministerio de la Iglesia y abandonaban las cosas religiosas al juicio individual, poco á poco se disolvieron en multitud de sectas, las cuales, con su falta de unidad y con sus luchas, conmovieron no poco la fe aun en el mismo Cristo. Por este motivo, la santa Biblia, que antes se consideraba como única norma y como fuente de la doctrina cristiana, se ha empezado á apreciarla, no ya como divina, sino como un conjunto de invenciones mitológicas (1).» ¿Cuántos se

(1) *De fide cath. proem.*; León XIII, *De unitate ecclesiae*, 1896. En la Encíclica á los príncipes y pueblos de la tierra de 20 de Junio de 1894, León XIII, para ganar los corazones á la unión, ha puesto en primer término los

encontrarán que admitan todavía con absoluta convicción los libros simbólicos y aun la divinidad de Jesús? «A pesar de todas las calamidades que causaron, á pesar de las perturbaciones que promovieron, á pesar de todos los males que acarrearon á nuestra patria, los protestantes no engañan con la aparente unidad y compacidad de los adversarios; porque ellos aprecian la suposición de esta unidad, no como un bien, sino como un mal.» La reforma trajo muchas desgracias sobre Alemania, «pero fundó á la vez todo cuanto debemos estimar hoy como nuestra grandeza y nuestro temperamento [1]».

Según estos principios, no podría existir, en general, ninguna comunidad religiosa. Quien así habla «podrá entender algo de filosofía y de ciencias exactas, pero seguramente conoce poco la naturaleza humana [2]». Los católicos no ponen tampoco la unidad sobre la verdad, pero están plenamente convencidos de que la verdad no puede conservarse sino en la unidad, porque la verdad es *una*, como Dios y Cristo son *uno*. En tanto que el Cristianismo se considere como una revelación divina, la falible razón no puede ofrecer garantía para la verdad, sino únicamente el Espíritu divino mediante los órganos de la *única* Iglesia sustituídos por Dios. Los antiguos principios de la fe están menos «muertos» entre los católicos que entre los protestantes. Solamente al espíritu de Lutero le es dado calificar de autoritarias las resoluciones de los concilios y de los papas y menospreciar la jerarquía. Ha sido tradicional desde entonces en la Iglesia luterana, que los pastores sean un mal necesario para el «cándido pueblo», y que la abolición de ellos se ofrezca como un ideal. No obs-

---

intereses comunes. Harnack dió una respuesta por los protestantes en *Das Testament Leos XIII*, «*Preuss. Jahrb.*», 1894, cuad. 2; *Reden und Aufsätze*, II, 1904, 267 y sigs. V. también Schneider, *Fundamentale Glaubenslehre*, 35 y sigs.; Götz, *Leo XIII*, 1899, 221 y sigs.; Spahn, *Leo XIII*, 1905, 235 y sigs.

(1) Harnack, *Reden und Aufsätze*, I, 166.

(2) Balfour, *Die Grundlagen des Glaubens*, 1896, 273. V. Möhler (*Symbolik*, 406 y sigs.) sobre el escrito de Lutero á los bohemios.

tante esto, algunos protestantes consideran extraordinariamente peligroso este orden de ideas [1].

15. Esperanzas de unión.—El deseo de todo fiel cristiano, de que todos sean uno como Cristo con el Padre, parece constituir de tal modo la nota fundamental del Evangelio y de la Iglesia, que es difícil dudar de su futura realización. Las sentencias del Señor sobre un solo pastor y un solo rebaño, y las del Apóstol Pablo en la Epístola á los Efesios sobre un Señor y una fe, se refieren ciertamente á la unión de los cristiano-judíos y los cristiano-paganos; pero también queda con esto proclamada la unidad cristiana. Con todo, tanto la historia de las herejías de todos los tiempos, como las tentativas de unión, demuestran que la unidad seguirá siendo todavía un deseo piadoso. Pero esto no exime á los particulares del deber de cooperar con todas sus fuerzas á fortalecer cada vez más los vínculos internos de la caridad en Cristo. Morsier formuló un referendum sobre este objeto, y de treinta y dos contestaciones recibidas, sólo una (americana) se pronunciaba contra la unión. Por eso concluye su tratado con estas palabras: «O la época de la unión de las Iglesias en una sola Iglesia universal está cerca, ó ha pasado ya el tiempo de las Iglesias ó del Cristianismo [2].» Los alemanes se darían por satisfechos con una Iglesia evangélica libre, y esperan que en esta Iglesia futura entren también los católicos germanos, puesto que, según ellos, del hecho de Ems, del catolicismo alemán y del viejo catolicismo, resulta clara su propensión á desligarse de Roma.

(1) Achelis, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 25, col. 609; Köhler, ibid., 1888, n. 26, col. 648, contra Friedberg, *Das geitende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich*, 1888. V. también Sohm, *Kirchenrecht*, 471 y sigs.

(2) *La Revue*, 1904, Agosto; *Revue Aug.*, 1905, 83; Meyer, *Christentum und Germanen*, 239.

CAPÍTULO VII

La Iglesia católica

1. La unidad y la catolicidad. Las profecías sobre una Iglesia internacional. Las parábolas de Jesús.—2. La palabra «católica» por primera vez en Ignacio. El martirio de Policarpo. El fragmento muratoniano. Las Epístolas «católicas». El símbolo apostólico. El Concilio Niceno.—3. Fundamentos de la catolicidad: difusión universal, doctrina universal, liturgia universal. San Agustín. Los herejes mismos se ven obligados á llamar así á la Iglesia católica.—4. La catolicidad es á la par una demostración de la visibilidad de la Iglesia.—5. Datos sobre la amplia difusión de la Iglesia.—6. Difusión por todos los países. Propaganda de la Iglesia y de las sectas. Propaganda de los reformadores y del protestantismo.—7. La fórmula de concordia y la Apología sobre la catolicidad.—8. La cizaña en el trigo.—9. No hay apostasía del concepto eclesiástico antiguo.—10. La idea del Catolicismo.

1. La unidad y la catolicidad. Las profecías sobre una Iglesia internacional. Las parábolas de Jesús.— La unidad es una nota de la Iglesia tanto más significativa, cuanto más se difunde en el tiempo y en el espacio. Añadiendo la nota de la *catolicidad* á la de la unidad, gana en fuerza y en evidencia la demostración de la verdadera Iglesia. Los Padres tratan siempre el predicado de la unidad de la Iglesia en conexión con la catolicidad. Esta es para ellos el concepto capital de la Iglesia. Porque la «unidad católica está difundida sobre toda la tierra», observa San Agustín[1]. «Sobre la cabeza de Cristo ves *una* paloma, ¿no ves las lenguas sobre todo el globo terrestre? Es el mismo Espíritu que obra por medio de la paloma y de las lenguas. Luego si el mismo Espíritu obra por la paloma y las lenguas, el Espíritu Santo ha sido dado á la tierra, y de él te has separado para gritar con los cuervos y no para gemir con la paloma[2].»

---

(1) Optat., *De Schism. Don.*, 2, 2; Agust., *Sermo*, 46, 14, 33; *De unit. eccl.*, 2. V. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus*, 262 y sigs.

(2) Agust., *In Ioann. tr.*, 6, 15; *De unit. eccl.*, 19, 50.

La *Sagrada Escritura* no emplea la palabra *católica*, pero no le es desconocido lo que con ella se designa. Repetidas veces hemos aludido á las *profecías*, que anuncian la unión de todos los pueblos para el tiempo mesiánico (1). Los *Apóstoles* se valieron de ellas para demostrar el derecho del universalismo cristiano. Era preciso predicar el Evangelio primero á los judíos; y puesto que éstos lo despreciaron, el Apóstol Pablo dirigióse á los paganos. ¡Cuán numerosas fueron las comunidades que en poco tiempo fundó en el imperio romano! «A todos los países llegó su voz, y su palabra hasta los confines de la tierra.» Los Padres utilizaron con predilección las profecías de un reino universal de todos los pueblos, de un santuario para todas las naciones, de una oblación ofrecida á Dios en todos los lugares (2), para demostrar que la Iglesia católica difundida sobre toda la tierra, es la verdadera Iglesia conforme á la voluntad divina. Los herejes y los cismáticos que reconocían la Sagrada Escritura, hallaban en estas claras profecías un argumento poderoso contra sí mismos, porque con el subterfugio de una Iglesia invisible tampoco podían entenderse, ya que ésta les parecía lo mismo que no poseer ninguna. Si la Iglesia de Donato hubiese sido la Iglesia católica, la verdadera Iglesia, ésta se habría reducido á Africa, y aun á Africa solamente en una parte. ¿Dónde se habrían cumplido entonces las profecías? Frente á esta demostración cree San Agustín mucho menos necesario insistir en el argumento sacado de la prueba de la santidad y de los milagros. En este sentido dice también San Jerónimo: «El que lleva en su escudo los testimonios de las Sagradas Escrituras, es un baluarte de la Iglesia (3).»

(1) *Is.*, XI, 10; XLV, 23-23; XLIX, 1, 6; LV, 1-5; LXVI, 1-8, etc.; Selbst, *Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten*, 272 y sigs.; Kaufmann, *Die Einheit, Katholizität und Apostolizität der Kirche, dogmatisch und historisch nachgewiesen*, 1858; Söder, *Der Begriff der Katholizität der Kirche*, 1881; I. v. d. Groot, *Summa apologetica de ecclesia catholica*, 1890.

(2) *Mal.*, I, 11; Schanz, *Sakramentenlehre*, 1893, 436 y sigs.

(3) *In Is.*, 54, 12; León XIII, Encícl. *Providentissimus*, 1893, 15; Oríg., *C. Cels.*, 5, 33.

Jesús mismo limitó su misión al pueblo de Israel (*Mat.*, X, 5, 6, 23; XV, 24; XXIV, 20), pero de esto no se infiere que no hubiese previsto y predicho el llamamiento de los paganos [1], porque él debía empezar con Israel y enderezar hacia él los primeros trabajos de los Apóstoles. La oposición de los judíos es por sí misma una demostración de ello. Pero Jesús ordenó también directamente la predicación para todos los pueblos y predijo la unión de los fieles, de los judíos y de los gentiles [2]. En la parábola de la cizaña, el campo es el mundo. En las parábolas del *grano de mostaza* y del *banquete*, predijo claramente la extensión de su Iglesia por toda la tierra y la unión de todos los pueblos en *una* comunidad religiosa. El mismo se representó como el *buen pastor* que ha de buscar aún otras ovejas, y rogó por todas las que en lo futuro en él creyeran; pero á los *Apóstoles* les dió la misión de enseñar y bautizar á todas las gentes y ser sus testigos hasta los últimos confines de la tierra (*Mat.*, XXVIII, 19; *Luc.*, XXIV, 47) [3].

2. La palabra «católica» por primera vez en Ignacio. El martirio de Policarpo. El fragmento muratoniano. Las Epístolas «católicas». El símbolo apostólico. El Concilio Niceno.—La palabra «católica» para esta fundación del Señor debió empezar á aplicarse tan pronto como se notaron *movimientos separatistas*. Era preciso oponer el todo á las partes. Por primera vez encontramos este vocablo en San Ignacio. Exhortando á los santos á la

(1) Harnack, *Mission und Ausbreitung der Christentums*, 1902, 23 y sigs.

(2) *Marc.*, XII, 1 y sigs.; XIII, 10; XIV, 9; *Mat.*, VIII, 11; XXI, 33 y sigs.; XXII, 1 y sigs.; XXIV, 14; XXVI, 13; *Luc.*, XX, 1 y sigs.; Batiffol, *Bulletin de littér. ecclés.*, 1904, y sigs. Con razón observa que las logias deben ser juzgadas en conjunto, puesto que los sinópticos no las asociaron conforme á un plan objetivo. ¿Cómo se explicaría, de lo contrario, que Samaria conservara una Iglesia? (*Hechos*, VIII, 25). La composición de los Evangelios y la historia de la Iglesia apostólica debían dar también la dirección para la explicación del único texto. *Katholik*, 1903, I, 240 y sigs.; Bugge, *Die Hauptparabeln Jesu*, 137 y sigs., 177 y sigs., 304 y sigs., 320 y sigs.

(3) V. Drey, *Apologetik*, III, ^{2} 149 y sigs.; Wendt, *Lehre Jesu*, II, 1890, 488 y sigs., 608 y sigs., 626 y sigs.

obediencia á los obispos, y poniendo en guardia contra las escisiones, dice: «Donde aparece el obispo, allí debe estar también la multitud, así como donde está Jesucristo, también está la Iglesia católica [1].» Significa esto que donde está el obispo, está la Iglesia particular, y donde está Cristo, allí está la Iglesia católica universal. Porque el Señor une con la Iglesia grande todas las Iglesias particulares con sus obispos instituídos por todas las comarcas (de la tierra) [2]. Mas con el nombre de Iglesia católica no debe entenderse la Iglesia particular, ya que ésta es una parte en la cual se manifiesta la Iglesia católica, la cristiandad colectiva, ora, como es costumbre, se entienda ésta en cuanto se contrapone á Iglesia particular, ora, con Sohm, se conciba como presencia (ideal) de la cristiandad *universal* en la Iglesia particular. La Iglesia es una unidad religiosa de origen histórico, la cual está sostenida por un vínculo invisible [3].

El autor del martirio de San Policarpo († 115) refiere que la Iglesia de Esmirna hizo saber á la Iglesia de Filomelio en Frigia y á todas las parroquias (Iglesias episcopales) de la santa Iglesia católica en todos los lugares: «Puesto que él (Policarpo) había terminado la oración, en la cual había hecho mención de todos los que habían tra-

(1) *Ad Smyrn.*, VIII, 2; Harnack, *Dogmengesch.*, I, [2] 334, n. 4. *Theol. Lit.-Ztg.*, 1890, n. 4, col. 85, cree dudoso el dilema de Newman: ilegitimidad de las cartas ó interpolación de la palabra; porque el asunto de las Iglesias particulares con el Obispo y de la Iglesia común con Cristo (Dios) lo trató Ignacio clara y frecuentemente. Además, se recomienda la aceptación de una interpolación por varias razones, teniendo presente la historia del texto de la carta de Ignacio. V. Reuter (*August. Stud.*, 108 y sigs.) que, contra la crítica apriorística, señala especialmente la pérdida de muchos documentos literarios del siglo II. V. *Theol. Quartalschr.*, 1893, 557 y sigs.; Söder, *Katholizität*, 10 y sigs., 38, 48; Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, II, 94, n. 1.

(2) Ign., *Ad Eph.*, 3, 2; Brüll, *Theol. Quartalschr.*, 1879 256 y sigs.; E. von der Goltz, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, 65; Sohm, *Kirchenrecht*, 168, nota 8, 182 y sigs., 196 y sigs.; Wilmers, *De eccl.*, 540 y sigs.

(3) Stahl, *Patrist. Untersuch.*, 190 y sigs. Harnack (*Mission*, 203) dice: Durante el siglo II era católica=πᾶσα ἡ ἐκκλησία. «Todas las Iglesias» y la «Iglesia universal» eran idénticas, «toda la cristiandad», «la cristiandad esparcida por toda la tierra», la «verdadera Iglesia», el todo existía antes que la parte.

tado con él, grandes y pequeños, notables y desconocidos, y de toda la Iglesia católica difundida por el globo terrestre» etc. (1) El autor llama á San Policarco obispo de la Iglesia católica diseminada por toda la tierra bajo nuestro Señor Jesucristo, Pastor de las almas. Luego la Iglesia católica particular es para él una parte de la Iglesia católica universal. El adjetivo «católica» sirve tanto para designar la Iglesia grande, como para distinguirla de las sectas y herejías, que se denominaban según los nombres de los fundadores, no según Cristo. En tal sentido emplea también Gregorio Nacianceno la designación «Iglesia católica» para indicar una Iglesia particular.

El *fragmento muratoniano*, según declaración de su autor, está muy próximo á la época del Papa Pío (140-155) y por su forma sencilla y catequística, puede considerarse como expresión de la fe general en la Iglesia romana de aquel tiempo. Este fragmento nos demuestra la unidad y catolicidad de la Iglesia en relación con la Sagrada Escritura y con la institución eclesiástica. Primeramente se dice en él que la diversidad de los Evangelios no influye en la fe de los fieles, porque en todos está explicado todo con el espíritu único y principal. Después se dice que, aun cuando Pablo escribe á los corintios y á los tesalonicenses para instruirlos, se reconoce, no obstante esto, que se había difundido por toda la tierra *una* Iglesia, y que, aun cuando San Juan en el Apocalipsis escribe á las siete Iglesias, escribió en realidad para todas. Pero la demostración de la legitimidad de las combatidas Escrituras está en el hecho de que han sido santificadas en honor de la *Iglesia católica*, en el orden de la disciplina eclesiástica. Los apócrifos no pueden ser aceptados en la Iglesia católica, porque no debe mezclarse la hiel con la miel. Nombrando el autor al obispo Pío «que se sentó en la Cátedra de la Iglesia roma-

(1) 8, 1; 16, 2; 19, 2, 16, 2, católica=ortodoxa como en el fragmento muratoniano y en Clemente de Alejandría. V. Reikens, *Ueber Einheit der kathol. Kirche*, 1877, 139; *Realenzykl.*, X, [3] 326. Para la pregunta sobre la legitimidad del texto ordinario, v. *Patres apost.*, I, [2] 335.

na, cuando Hermas escribió su Pastor,» aleja toda duda respecto á su modo de entender la Iglesia católica. El Sínodo de Antioquía de 269, dirige su escrito sinódico á toda la Iglesia católica que existe bajo el cielo.

En la *Doctrina Apostólica* se habla así á Dios: «Como este pan partido, que estaba esparcido por el monte y la colina (granos de trigo), es uno, así se congrega tu Iglesia de todos los ámbitos de la tierra en tu reino» (9, 4). La Didascalia siria dice á su vez: «Nosotros (Apóstoles) reunimos y conducimos á la Iglesia de todos los pueblos y de todas las lenguas, para llenar la casa de convidados, es decir, la Iglesia católica» (55). «La Iglesia católica, la hija amada de Dios, del Señor» (48) [1].

Respecto al significado del título *Epístolas católicas* propio de algunas Epístolas de los Apóstoles, no domina ciertamente entre los sabios un acuerdo unánime; pero únicamente pueden prevalecer dos interpretaciones, las dos son á propósito para explicar el vocablo eclesiástico «católica.» Puesto que las Epístolas se llamaron así, debió ser, ó porque estaban *reconocidas como universales por la Iglesia*, ó probablemente porque estaban destinadas para la *Iglesia universal* (encíclicas). La expresión «epístola católica» tuvo su origen en Alejandría. Clemente explicó «la Epístola de Judas y las demás epístolas católicas y la Epístola de Bernabé.» Orígenes llama epístolas católicas á la Epístola de Judas y á la primera de Juan y de Pedro, como también Dionisio de Alejandría á esta última. Eusebio comprende sólo las siete Epístolas bajo ese nombre. Que el nombre se refiere á la Iglesia universal, resalta todavía más, si se observa que Clemente llama también epístola católica al escrito del Concilio Apostólico, y Orígenes á la epístola de Bernabé; mientras Eusebio dice que Dionisio de Corinto escribió epístolas católicas á diferentes Iglesias para ofrecer á todas ventaja y utilidad. Asimismo, dice Eusebio que el montanista Themison, según declaración de Apolonio, tuvo la audacia de escribir una epístola ca-

(1) Funk, *Die apostolische Konstitutionen*, 1891, 59.

tólica para instrucción de la cristiandad (1). El sínodo de Roma (382) llamó por primera vez católicas á las siete Epístolas católicas.

Por consiguiente, si la palabra «católica,» en cuanto expresa la Iglesia universal, difundida por la tierra y bajo el cielo, fué acogida en la fraseología y en el *conocimiento de la fe*, en Roma, en Asia Menor, en Alejandría y Palestina, debía también pertenecer al *símbolo de la fe*. Los sistemas ideados anteriormente para encontrar el nacimiento de la antigua Iglesia católica hacia mediados del siglo II, se habían demostrado como insostenibles. «Únicamente podría hablarse de un nacimiento de la antigua Iglesia católica á mediados del siglo II, si pudiéramos citar acontecimientos según los cuales la que se llama católica se hubiera abierto paso ó hubiera nacido como por arte de encantamiento, de suerte que la Iglesia, según estos acontecimientos y á consecuencia de ellos, sería distinta de lo que era antes (2).» La realidad de la Iglesia católica existía mucho tiempo antes que se hallara el nombre en el siglo II.

El *símbolo apostólico* recibió antes el artículo: «Creo en una santa Iglesia católica,» porque ya Clemente de Alejandría (3) presupone esta confesión cuando dice: «La Iglesia *una*, está unida á la suerte de *una* naturaleza. Las herejías tratan de despedazarla en muchas. Según la esencia,

(1) *Hist. eccl.*, 5, 18, 5; Harnack, *Chronologie*, I, 239, 242; *Mission*, 249; Aberle-Schanz, *Einleitung in das Neue Testament*, 1877, 242; Kaulen, *Einleitnng in die hl. Schrift Alten und Neuen Testament*, [2] 1884, 548 y sigs.; Belser, *Einleitung in das Neue Testament*, 1901, 652 y sigs.; Zahn, *Geschichte dés neutest. Kanons*, I, 9, 214.

(2) Zahn, *l. c.*, I, 455. En esto estriba la contestación á Harnack (*Dogmengesch.*, III, [2] 334 y sigs.), quien deriva la denominación «Iglesia católica» del prestigio de la Iglesia grande (Celso) ó de la Iglesia antigua (Clemente de Alej.) frente á los marcionistas y otras sectas á fines del siglo II. La Iglesia de los «santos» tenía desde el principio un «título legal» en la promesa de Cristo. Lo mismo es aplicable contra Tschirn, *Die Entstehung der römischen Kirche im 2 Jahrhund.*, «*Zeitschr. f. Kirchengesch.*», 1890, 215 y sigs. La Iglesia católica es el Cristianismo penetrado del espíritu nacional romano, y, por consiguiente, una Iglesia nacional.

(3) *Strom.*, 7, 17 (ed. Potter, 899) En Tertuliano se cuenta nueve veces la palabra católica. Ireneo no tiene la palabra, pero sí el concepto. V. Massuet en Stieren, *Irenäus*, II, 264 y sigs.

la idea, el principio y la prioridad, sabemos que solamente la Iglesia antigua y católica está ligada á la unidad de una fe conforme á los propios testamentos, ó mejor dicho, al único testamento en diferentes tiempos.» El Niceno [1] conservó el artículo; el Constantinopolitano dice: «Creo en una santa y apostólica Iglesia católica.» A mediados del siglo IV estaba la palabra en la mayor parte de los símbolos de Oriente. Entonces se decía: «Mi nombre es cristiano, mi apellido católico [2].» «Soy cristiano católico [3].»

3. Fundamentos de la catolicidad: difusión universal, doctrina universal, liturgia universal. San Agustín. Los herejes mismos se ven obligados á llamar así á la Iglesia católica.—Llegaba, pues, el tiempo de la *especulación refleja* respecto al vocablo nacido y vulgarizado junto con la fe general y convertido en el *scibboleth* de la ortodoxia. Las razones que se adujeron provienen de la naturaleza del asunto. En efecto, la catolicidad es una universalidad con respecto al *tiempo* y al *espacio;* la Iglesia subsiste sin interrupción desde el tiempo de los Apóstoles y abraza todo el globo terráqueo (catolidad material ó extensiva); es una universalidad con relación al dogma y á la liturgia; por doquiera se enseña la *misma verdad* á todos, se ofrecen á todos los *mismos auxilios espirituales* (catolicidad formal ó intensiva). Ambos elementos juntos forman el concepto adecuado. Refiriéndose al símbolo apostólico, Cirilo de Jerusalén proclama su fe en «la Iglesia una, santa y católica.» «Se llama católica porque está difundida por toda la haz de la tierra desde el uno al otro confín, porque por modo universal (καθολικῶς) y sin interrupción predica todas las verdades necesarias que deben saber los hombres, porque somete á todo el linaje humano á la verdadera oración de Dios, así á los príncipes como á los súbditos, á los sabios y á los ignorantes; por último, porque

(1) *Can.* 8; Teodoredo, *Hist. eccl.*, 1, 4.
(2) Pac., *Ad Sempron.*, 1, 3.
(3) Agust., *De util. cred.*, 1, 2.

sana todos los males del alma y del cuerpo [1].» Constantino habla de la santísima Iglesia católica. En el sínodo, congregado por él en Roma, se declaró católica á aquella Iglesia que está esparcida por toda la tierra.

Los herejes no se atrevieron á atribuir á sus conventículos el título de católicos. Porque no solamente aparecieron más tarde y se redujeron á una parte pequeña del globo terrestre, sino que, en virtud de sus múltiples doctrinas, contradictorias entre sí, se pusieron en contradicción con la verdad una y universal. Cuando llamaban *communes eclesiásticos* á los que de la Iglesia se pasaban á ellos, confesaban ellos mismos que sólo hay *una* Iglesia, la católica [2]. El reproche de que los católicos se mantuvieran distanciados de su comunión, aunque pensaban igualmente, demuestra cuánto les interesaba la comunidad con la Iglesia. Católico ó universal era idéntico á *ortodoxo*. Sólo en la Iglesia católica está Cristo realmente presente, sólo la verdad católica es la misma en todas partes. En este consenso de las numerosas Iglesias particulares y en la unión del cuerpo con la cabeza, Cristo, hallaron los Padres de la Iglesia una demostración poderosa é irrebatible de la verdad de la Iglesia católica. Justino deduce que cabalmente por eso no eran perseguidos los herejes, pues sólo en la Iglesia católica está la verdad.

Los herejes han conservado sólo algunas doctrinas de la Iglesia—advierte San Agustín.—De aquí resulta que aun cuando ellos pelean entre sí, siempre están de común acuerdo contra la Iglesia. Mas de este modo dan involuntariamente testimonio de la catolicidad de la Iglesia. Reuniendo las porciones de las verdades que se encuentran en las herejías, se reconstituiría aproximadamente la ver-

---

(1) *Catech.*, 18, 23; Eus., *Hist. eccl.*, 10, 5; Hefele, *Konziliengesch.*, I, [2] 200; Harnack, *Dogmengesch.*, I, [2] 143, nota 6: Los conceptos: promesa (vida eterna), reconocimiento (verdad), ley (continencia) forman la trinidad en la cual descansa la interpretación católica posterior del Cristianismo; pero la misma trinidad se observa también en el tiempo anterior.

(2) Iren., *Adv. haer.*, 3, 15, 2; Just., *Ap.*, 1, 26; *Const. ap.*, 2, 58; Jer., *In Matth. praef.; In Ezch.*, 3.

dad católica. Casiodoro dice de Dionisio: «Para expresar sin reservas toda la extensión de su virtud, digo: fué enteramente católico y vivió absolutamente conforme con las reglas de los Padres.»

Algunas comunidades de cismáticos intentaron presentarse como porción selecta de los cristianos, y su Iglesia como católica, pero cayeron en el abismo de lo ridículo. San Cipriano compara á Novaciano con los monos, que no siendo hombres, imitan á los hombres, porque se atrevió neciamente á arrogarse la autoridad y verdad de la Iglesia católica [1] Los paulicianos se llamaban cristianos, católicos romanos, y sostenían que eran la verdadera Iglesia católica.

Entre los motivos antes mencionados, que San Agustín cita para justificar su asentimiento á la Iglesia católica, hállase también el nombre de «católica,» el cual no sin razón conservó la Iglesia en medio de tantas herejías. «Aunque hay varias herejías y todas quieren aparecer como católicas, y llaman herejes á los que están fuera de ellas, hay sin embargo de ello, *una* sola Iglesia, como todos reconocen... Esta una es la católica, á la cual le agregan las herejías diferentes nombres, puesto que cada una no se atreve á negar lo que ella llama con diversa denominación la propia secta. De aquí puede inferirse á quién corresponde, juzgando imparcialmente, el nombre de católica, al cual aspiran todas [2].» Como camino más seguro para llegar á la verdadera Iglesia, designa San Agustín el que él mismo había emprendido. Sigue el camino de la disciplina católica que ha llegado hasta nosotros por Cristo mismo y por

(1) Cipr., *Ep.* 73, 2; Lac., *Inst.*, 4, 29; Casiod., *Inst.*, 1, 23; Optat., *De Schism. Don.*, 2, 1: *Catholici nomen cum inde dicta sit catholica, quod sit rationalis* (κατὰ λόγον) *et ubique difusa.* 3, 10: *Pars vestra quasi ecclesia est, sed cathlica non est.* 5, 1: *Pro utrisque illud est, quod et nobis et vobis commune est, ideo et vobis, quia ex nobis existis.* «Este es el famoso principio que también hoy rige en la Iglesia católica.» Harnack, *Dogmengeschichte*, III, 39.

(2) *De utilit. cred.*, 7, 19; 14, 34, 16, 34; *Ep.* 93, 7; *C. ep. Man. Fund.*, 4-5; *De sermone in monte*, 1, 5, 14 y sigs.; *Theol Quartalschr.*, 1849, 44 y sigs.; 1893, 585 y sigs.; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 252 y sigs.

los Apóstoles, y desde nosotros llegará á los posteriores. «Debemos sostener la religión cristiana y la comunidad de aquella Iglesia que es y se llama católica. Quieran ó no los herejes y los partidarios del cisma, cuando hablan, no entre sí, sino con extraños, por fuerza han de llamar católica á la Iglesia católica. Porque no podrían hacerse entender si no la designaran con el nombre con el cual está designada por todo el globo [1]. Los emperadores publicaron sus decretos contra los donatistas como cristianos católicos, no como ministros de los ídolos. Los verdaderos cristianos sufren las penas, no por error herético, sino por la verdad católica.

4. La catolicidad es á la par una demostración de la visibilidad de la Iglesia.—Puesto que la catolicidad extensiva es la nota más palpable, la hicieron valer enérgicamente los Padres como el carácter más seguro de la verdadera Iglesia. Los Padres hicieron una *aplicación práctica* de esto, manifestando, por el nombre mismo, en qué relación estaban los católicos con los herejes en algunas ciudades. Aunque todos los herejes querían llamarse católicos, dice San Agustín, ninguno se atrevía á mostrar su basílica ó su casa cuando algún extraño le preguntaba dónde se reunía la asamblea de la Iglesia católica. Cirilo de Jerusalén da la misma explicación del artículo de fe. «Porque el nombre de Iglesia (congregación) se atribuye á cosas diversas... y alguno podría decir, en verdad, que las asociaciones de los herejes, esto es, de los marcionistas, de los maniqueos y otros, son Iglesias de los malévolos (*Salm.* XXV, 5), la fe ha transmitido próvidamente el dogma de la Iglesia una, santa y católica, para que huyas de los abominables colegios de aquéllos, y dependas siempre de la santa Iglesia católica, en la cual fuiste regenerado.» «Y si alguna vez vas á las ciudades como forastero, no preguntes sencillamente dónde está la casa del Señor

(1) *De vera relig.*, 7, 12; 8, 15; *C. ep. Fundamenti*, 4 5; *Ep.* 105, 3. Sobre el uso de *Catholica=ecclesia catholica* en los siglos IV y V, especialmente en Agustín, v. Rottmanner, *Rev. bénéd.*, 1900 1 y sigs.

(τὸ κυριακὸν), ó dónde está la iglesia, sino dónde está la Iglesia católica. Porque este es el nombre propio de esta santa Madre de todos. Los reyes de los pueblos que habitan algunas comarcas, tienen límites determinados de su potestad, pero la Iglesia católica disfruta sobre toda la tierra de una potestad ilimitada, porque Dios, como está escrito, puso por sus términos la paz» (*Salm.* CXLVII)[1].

¿Es posible indicar con más claridad la *visibilidad de la Iglesia*, la cual era evidente en la antigüedad? La Iglesia católica, visible en todas partes, en sus confesores, en sus organismos, en su culto, en sus obispos, había de conmover poderosamente tanto al amigo como al enemigo. Y tanto más cuanto en la manifestación visible de la Iglesia y en la manifestación visible de Cristo, tuvieron cumplimiento los vaticinios de los Profetas. «En las Escrituras conocemos á Cristo—dice San Agustín[2] á los donatistas, —en las Escrituras conocemos la Iglesia. Si tenemos estas Escrituras comunes, ¿por qué no hallar comunes en ellas á Cristo y á la Iglesia?» «Si vosotros os atenéis firmemente á Cristo, ¿por qué no también á la Iglesia? Si, á causa de la verdad de las Escrituras, creéis en Cristo, de quien leéis, pero á quien no veis, ¿por qué negáis su Iglesia, de la cual leéis y á la cual *veis?* Diciéndoos esto y empujándoos hacia este tesoro de paz y de amor, nos hemos hecho enemigos vuestros.» Y todavía califican de *artificio de los herejes* el querer derivar el nombre católico, no de la comunión de toda la tierra, sino de la *observancia de todos los mandamientos divinos y de todos los sacramentos*, como si los católicos, á los que tal nombre compete, quizá porque su Iglesia posee verdaderamente la entera verdad, de la cual las diversas sectas no tienen más que escasos fragmentos, se sirvieran de este nombre, y no mucho mejor de tantas profecías y sentencias del Señor, para mostrar que la Iglesia es universal y está difundida entre todas las gentes. Porque ¿cómo habíamos de confiar en que hemos

(1) *Cat.*, 18, 26-27.
(2) *Ep.* 105, 3-5.

recibido el Cristo visible según las Escrituras, si no hemos recibido al mismo tiempo la Iglesia visible? La Iglesia es la ciudad encima de la montaña, que no puede permanecer escondida [1].

La difusión de la Iglesia católica, visible por doquiera, es con predilección el motivo por el cual ha llegado á ser la catolicidad la nota distintiva, el signo visible de la verdadera Iglesia anunciada por los Profetas y predicada por Cristo y los Apóstoles [2]. San Agustín se distingue señaladamente como entusiasta por la catolicidad, así como San Cipriano por la unidad de la Iglesia. Verdad es que, á causa de su doctrina de la predestinación, quiere atribuírsele un doble concepto de la Iglesia, el científico y el católico vulgar; pero vivía tan fuertemente en la conciencia de la Iglesia católica, que no pudieron destruir su gozo ninguna clase de reflexiones científicas. «La Iglesia católica, no como él la designaba abstractamente, sino más bien en su existencia independiente de todos los conceptos doctrinales, en la grandiosidad de su organización, en la opulenta gradación del episcopado, con su tradición autoritativa que compensa la propia certeza personal, con su dogma tradicionalmente uno, que borra todos los errores y diferencias del pensar humano, en la magnificencia de su misterioso ceremonial y, en la abundancia de los sacramentos, era para aquel hombre, en el cual se conservaron con igual y aun con creciente pujanza las necesidades de la fantasía y de la devoción material al lado de las del idealismo abstracto, era, repito, algo indispensable, el primer elemento en el cual él respiraba; sólo en segunda ó tercera línea era *objeto de doctrina*, pero en primera,

---

(1) Agust, *Ep.* 93, 7, 23, 49; 185, 1, 5; *In Salm.*, 21; *Sermo* 2, n. 24; *Salm.* 30; *Sermo*, 2, 8; *De un. eccl.*, 2, 2; 3, 5; 5, 8; 18, 49; *In Ioann. tr.*, 9, 10-11; 45, 5. Que Agustín explicó también la Iglesia como institución para el reino de la justicia y del bien moral, y admitió su elevada misión moral para la verdad y la justicia, está demostrado en la *Ciudad de Dios.* V. Harnack, *Reden und Aufsätze*, I, 118.

(2) Eus., *In Salm.* 81, 8; *In Is.* XXXII, 17; Epif., *Haer.*, 61, 2; Greg. Naz., *C. Jul.*, 1, 67; Cris., *In Matth. hom.*, 53, 2; Jer., *Adv. Lucif.*, n. 15; Optat., *De Schism. Don.*, 1, 11; 2, 1.

el *postulado fundamental de su enseñanza y de su pensamiento*, la condición de su existencia religiosa [1].»

5. Datos sobre la amplia difusión de la Iglesia.— Los Padres de la Iglesia, inspirados, sin duda, en el regocijo de su corazón, expresaban frecuentemente la *difusión del Cristianismo* con cierto énfasis. Justino, la carta á Diogneto, el Pastor de Hermas, Ireneo y otros Padres hablan de la difusión del Cristianismo por el mundo entero. Tertuliano decía á los paganos, que los cristianos, aunque eran de ayer, llenaban ya las ciudades, las islas, las provincias, las aldeas, los lugares, las tribus, las decurias, el palacio, el senado y el foro, y solamente habían dejado vacíos los templos [2]. Suponían, pues, el hecho histórico de que el Cristianismo había penetrado en todas las provincias y clases sociales del imperio romano, pero no debe pasarse por alto la índole retórica y apologética de la exposición. El número de cristianos de aquel tiempo, aun en las ciudades, era todavía bastante pequeño con respecto al de paganos. Fuera de los límites del imperio romano, no tenían los Padres noticias seguras. La Iglesia romana era también el centro de la Iglesia católica, y resumía «todos los elementos que constituían el Catolicismo [3].»

Cuando los *perseguidores de los cristianos* se declararon impotentes para destruirlos y se inauguró, con Cons-

(1) Reuter, *Aug. Stud.*, 98 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, III, [2] 68, 129, 147; *Realenzykl.*, X, [3] 330.

(2) Just., *Dial.*, 117, 131; Tert., *Apol.*, 37; *Adv. Iud.*, 7; Eus., *Hist. eccl.*, 8, 1; Agust., *De util. cred.*, 1, 7, 19; *De nat. et grat.*, 2. V. *Apol.*, II, 547 y sigs. Söder (*Katholizität*, 52, n. 1) defiende la rectitud de las declaraciones de los Padres, aludiendo á Bingham y Mannachi y á la *Hist. pol. Bl.*, 1874, 656; 1875, 412 y sigs., y á Friedrich, *Kirchengesch. Deutschlands*, I, 81-86. V. también Schultze, *Geschichte des Untergangs des griechischen-römischen Heidentums*, I, 1887, 2 y sigs., 325 y sigs. La valoración para el principio del siglo IV oscila entre 10 y 20 millones de los 100 millones de habitantes del imperio romano. Harnack, *Mission*, 360 y sigs. Sólo Orígenes dice que hay pocos cristianos (538). En junto, al principio del siglo IV, entre 3 y 4 millones, muy por debajo de la mitad de la cifra de la población. No puede obtenerse una cifra media sumaria (544 y sigs.); no obstante esto, la propagación fué rapidísima.

(3) Harnack, *Dogmengesch.*, I, [2] 400 y sigs.; *Wesen des Christentums*, 155 y sigs.; *Mission*, 496 y sigs.

tantino, una política de paz en el Estado romano, mostróse entonces rápidamente la gran superioridad de los cristianos, aunque todavía transcurrió mucho tiempo antes que la conversión fuese universal. No pocas veces hace notar San Agustín que ya nadie se atrevía á convertirse al paganismo, porque había ya más cristianos que judíos é idólatras juntos. Sin embargo de ello, se lamenta de la resistencia de la población rural contra el Cristianismo. Dar cifras exactas, es todavía hoy imposible; pero según un cálculo aproximado, viven actualmente en la tierra 1,553 millones de hombres. De éstos, casi 500 millones son cristianos, y de ellos hay 265 millones de católicos. En 1890 se contaban en Europa 145.535,500 católicos, esto es, en Italia 29.336,500, en España 16.620.000, en Portugal 4.510,000, en Francia 37.400,000, en Bélgica 5.836,000, en Alemania 16.953,000, en Suiza 1.180,000, en Austria-Hungría 25.600,000, en Inglaterra, 150,000, en Rusia 7.950,000; en América 45.728,000, esto es, en Méjico 10.750,000, en la América Central 5.978,000, en la América del Sur 29.000,000; en Africa 1.375,000, es decir, en Argelia 405,000, en otras diócesis dependientes de metropolitanos europeos 970,000; en Asia y Oceanía 5.810,000, esto es, en la India (Goa) 300,000, en las Filipinas 5.510,000. Resultan para las provincias católicas 198.448,500. Además, los países de misión: Europa 7.955.280, es decir, en Inglaterra 1.353,460, en Escocia 338,650, en Irlanda 3.792,360, en Noruega 1,840, en Suecia 1,100, en Dinamarca 3,700, en Alemania 131,900, en Holanda y Luxemburgo 1.711,900, en Suiza 12,290, en los Balkanes 555,850, en Grecia 36,330, en Gibraltar 15,300, en Creta 600; Asia 2.751,070, esto es, en la Turquía asiática 600,000, en Persia 7,850, en Arabia 1,100, en la India 976,950, en Indochina 535,850, en Malaya 45,650. en China 544,370, en Corea y el Japón 39,300; Africa 400,000, es decir, en el Africa Central y del Norte 190,000, en Africa del Sur y Oriental 30,000, en las Islas 180,000; América 10.168,330, esto es, en Canadá 2.038,000, en los

Estados Unidos 7.762,170, en las Antillas y Guayanas 340,160, en la Patagonia 171,570; Oceanía 775,130, esto es, en Australia 603,500; en las Islas 171,570, en junto 22.049,810. En 1900 se calculaban como cifras totales: Europa 180.017,283, América 69.658,532, Asia 11.442,574, Africa 3.205,250, Australia 1.050,000; en conjunto 265.373,639 (1).

La Iglesia luterana cuenta: en Suecia y Noruega 7 ½ millones, en Dinamarca 2 ½ mill., en Finlandia y provincias bálticas 6 mill., en Hungría 1 ½ mill., en los Estados Unidos 6 mill., en Alemania 32 mill., total 56 millones; la Iglesia reformada: en Inglaterra (Iglesia anglicana) de 16 á 17 mill., Irlanda y Escocia de ¾ á ½ mill., Colonias 4 millones, Estados Unidas 2 ½ mill., total, 24 millones; las Iglesias calvinistas y las sectas cuentan en la Gran Bretaña de 20 á 21 mill., en Alemania 3 mill., en Hungría 2 ½ mill., en Suiza 2 mill., en Holanda 3 mill., en Francia ½ mill., total, de 32 á 33 millones; en América 57 mill., con las diferentes sectas, pero entre las cuales están los metodistas con más de 20 mill.; los anglicanos y calvinistas juntos cuentan de 120 á 121 mill.; además, las misiones con cerca de 4 mill., así es que la suma de todos los protestantes se calcula en 180 á 181 millones (2). Krose contaba en 1900 unos 270 millones de católicos y 170 millones de protestantes repartidos así: Asia 11.513,276, 1.926,108; Africa 3.004,503, 1.663,341; Australia y Oceanía 979,943, 318,259; América, 71.350,879, 62.556,967; Europa 177.657,261, 97.293,434, lo que da aproximadamente las expresadas sumas para 1900.

¿Era, según esto, una presunción para los Padres el nombre de *católicos*? ¿O lo es hoy, porque se posee un conocimiento aproximado de las verdaderas proporciones numéricas? Ante todas cosas, hay que recordar que la de-

---

(1) V. *Apología*, II, 31; Michelitsch, *De ecclesia Christi*, 1904, 108 y sigs.
(2) Kattenbusch, *Realenzykl.*, XVI, [3] 1905, 144 y sigs. V. Wetzer y Weltes, *Kirchenlexicon*, X, [2] 1897, 522 y sigs.; Krose, *Stimmen aus Maria-Laach*, LXV, 1903, 16 y sigs., 187 y sigs.

signación de «católica» iba dirigida contra las *sectas cristianas* que tenían de común con los católicos el principio cristiano, como observa Clemente de Alejandría [1]. Frente á los *paganos*, bastaba el nombre de *cristianos*, por lo menos allí donde la existencia de sectas cristianas no hacía necesario poner de relieve la verdadera fundación de Cristo, la Iglesia católica, para preservarse de malas interpretaciones y de errores. Todas las sectas consideraban el Cristianismo lo mismo que la Iglesia católica, esto es, como la institución salvadora fundada por Cristo, que debía difundirse poco á poco por toda la tierra y comunicar la salud á todos los hombres [2]. Entre estas diferentes comuniones, *una* sola debía ser la verdadera y la apostólica. Y aun considerada la cuestión exteriormente, ¿cuál podía ser la Iglesia verdadera sino aquella que relativa y absolutamente correspondía mejor al retrato trazado por los Profetas y por el Señor mismo, la que poseía una difusión más extensa, la que contaba mayor número de adeptos? Esta era la Iglesia católica como su nombre indica. También Agustín conoce ya la catolicidad virtual, el término para abarcar todos los pueblos, y la catolicidad sucesiva que ha de realizarse en el tiempo, é interpreta la catolicidad actual del tiempo en el sentido moral, en cuanto la Iglesia está diseminada en la mayor parte de los pueblos conocidos entonces, y la promesa de la catolicidad era aplicable únicamente á los pueblos, no á los individuos [3].

6. Difusión en todos los países. Propaganda de la Iglesia y de las sectas. Propaganda de los reformadores y del protestantismo.—No ha de considerarse solamente el número, sino también la magnitud de la *exten-*

---

(1) *Strom.*, 7, 15; Möhler, *Einheit*, 200 y sigs.

(2) Agust., *De cons. ev.*, 1, 7, 10: *Christiana religio disseminata per mundum tanta fertilitate provenit, ut homines infideles iam inter seipsos calumnias suas mussitare vix audeant, compressi fide gentium et omnium devotione populorum.*

(3) Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 259 y sigs. Belarmino piensa con San Agustín, que si la Iglesia no conquistó todos los pueblos en su juventud, menos ha de esperarse esto en la vejez. Contra esta catolicidad sucesiva en Belarmino, Cano, Driedo, v. Wilmers, *De eccles.*, 552 y sigs.

sión. La Iglesia católica puede mostrar adeptos en todas las partes del mundo, los cuales están en comunión con la Iglesia. Con insignificantes excepciones, en ninguna parte se ha conseguido sofocarla enteramente, y su *fuerza de expansión* nunca se ha debilitado por tales tentativas. Por muy sensibles que sean los cismas en el cuerpo de Cristo, contribuyen á poner de manifiesto el poder inconmovible de la Iglesia católica, y á dirigir su actividad á terrenos más amplios. La Iglesia católica consideró desde el principio como oficio capital la *conversión de infieles y judíos*, recordando las palabras del Señor: «Id y enseñad á todas las gentes.» Ella fué la que venció al imperio romano y lo ganó para el Cristianismo. Sin una Iglesia sólidamente organizada, no hubiera tenido objeto aquella lucha de gigantes. Ella llevó también la luz del Evangelio á los pueblos salvajes en Asia, Egipto y Africa del Norte, y ganó para Cristo á celtas, germanos y eslavos. La Iglesia hizo todo esto, no esta ni la otra secta, ni todas las sectas juntas, ni siquiera la Iglesia oriental. Las Iglesias orientales no hacen propaganda; la Iglesia rusa sí, pero en un círculo muy limitado. Lo que San Agustín enunciaba como convicción propia, es aplicable en general á la Iglesia católica. La fuerza y la eficacia incesantes desde el tiempo de los Apóstoles, prueban que ella es la Iglesia verdadera.

Las *sectas* sin distinción, como no dejaron de observar los Padres de la Iglesia, se han formado, no convirtiendo paganos, sino llevando á los cristianos á la apostasía de la verdadera fe, del cuerpo de Cristo *uno*. «Su empeño es—dice Tertuliano,—no convertir paganos, sino hacer desertar á los nuestros; según esto, procuran más hacer caer al que está en pie que levantar al caído; porque su obra misma no procede de su edificación propia, sino de la destrucción de la verdad [1].» San Agustín [2] compara á los herejes con la perdiz, que recoge lo que no ha engendrado. «En efecto, hallan á los cristianos, á los cuales seducen prin-

(1) *De praescr.*, 42; Belarmino, *De notis ecclesiae*, 12.
(2) *C. Faust.*, 12, 13; Greg. Nic., *C. Apoll.*, 1.

cipalmente en nombre de Cristo, engendrados ya en el Evangelio mismo de Cristo, y con ellos acrecen la propia riqueza.» Gregorio de Nyssa les aplica el principio: «Por sus frutos los conoceréis.» Es buen fruto una doctrina si por ella adquiere incremento la Iglesia, y es perjudicial y peligroso fruto, si mediante él se separan de la Iglesia los que están en ella. El que hace desertar á los fieles de la Iglesia es un lobo.

Muy diferente es la *labor de la misión de la Iglesia.* Nunca pierde de vista á los que viven en tinieblas, en las sombras de la muerte. Aun en los momentos en que veía su existencia violentamente atacada por la Reforma en Europa, todavía tenía fuerza para atender á los paganos de los *países recientemente descubiertos.* A los intrépidos navegantes seguían los misioneros, á los cuales no puede echársele en cara los móviles egoístas de los soberanos y de los pueblos. China, Japón, Filipinas [1] vieron los mensajeros del Evangelio. San Francisco Javier es un testimonio elocuente de la magna empresa.

La Comisión enviada por el gobierno americano para estudiar las instituciones en las Islas Filipinas, dice: «Entre los beneficios que el pueblo filipino recibió de los españoles, el mayor y más relevante fué la religión apostólica y católico-romana con la abolición de la idolatría y de las costumbres supersticiosas que antes dominaban en el país. En aquella pacífica conquista progresaron dándose la mano la Iglesia católica y la España católica. Fueron las dos madres de aquel bendito país, una la espiritual, otra la temporal. Uno y mismo fué el espíritu cristianísimo que dictó las benévolas disposiciones de los Papas y del Episcopado filipino, y á la par las magnánimas y humanitarias leyes del Código de Indias, *maravilloso monumento que*

(1) *Kath. Miss.*, 1897, 28 y sigs.; *Natur und Offenbarung.*, 1903, 765 Hahn, *Geschichte der kathol. Missionen seit Jesus Christus bis auf die neueste Zeit*, 5 tomos, 1857 y sigs.; *Katholik*, 1898, I, 118 y sigs.; O' Reilly, *Leo XIII*, 1887, 278 y sigs.; Hammerstein, *Das kathol. Ordenwesen*, 1896, 145 y sigs.; Baumgartner, *Das Wirken der kathol. Kirche auf dem Erdenrund mit besonderer Berücksichtigung der Heidenmission*, 1901.

nunca se podrá elogiar bastante, verdadero modelo de legislación secular inspirada en el Cristianismo, tan bien adaptado á la naturaleza y á las necesidades de los indígenas, y tan delicadamente cuidadoso del mantenimiento de sus derechos, que más bien parece que haya fluído del tierno corazón de un Papa que de la voluntad de un príncipe secular. Las dos potestades administrativa y legislativa, que pasaron los tres primeros siglos en la más perfecta armonía, fueron ciertamente los dos factores de esta obra de civilización, que no tiene par en la historia colonial.»

En América no escasearon los actos de violencia y aun las crueldades por parte de los conquistadores; pero la Iglesia prosiguió su misión pacificadora. Y si se tiene presente, por una parte, la idolatría, que había degenerado en Méjico hasta llegar al sacrificio de hombres, y, por otra, el humillante estado de la civilización india, no es posible dejar de admirar la grandiosa obra de la misión en las Américas del Centro y del Sur. Mientras en la del Norte eran perseguidos y exterminados los indios por los ingleses, consiguieron los españoles crear un pueblo cristiano mixto, cuya religiosidad y moralidad dejó y deja mucho que desear, pero que representa un progreso innegable y perpetuo. Si las reservas de los indios no hubieran sido aniquiladas por la astucia y el poder brutal, los desdichados salvajes seguirían hoy todavía una vida pacífica con sus «buenos Padres.» Aun en el día de hoy procuran extraordinarios beneficios á los indios de la América del Norte los misioneros católicos, y señaladamente los jesuítas, en la escuela y en la Iglesia; el mismo Senado de los Estados Unidos ha reconocido sus grandes merecimientos (1). Si en Africa son más lentos los resultados de la misión, es porque allí cooperan circunstancias climatológicas

(1) New-York, *Freemans Journal*, 2 Agosto 1890. V. *Stimmen aus Maria-Laach*, XXXVIII, 1890, 326 y sigs.; *Kath. Missionen*, 1888, 175 y sigs.; 1892, 6 y sigs.; 1894, 74 y sigs.; 1897, 155 y sigs., 230 y sigs.; *Kath. Schweizer Kirchenzeitung*, 1901, n. 42, 380 y sigs.

especiales. Viajeros imparciales, Peters, el comisario imperial alemán Wissmann y otros, han dado testimonio brillante de la misión católica en Africa (1).

El islam es por su naturaleza enemigo de toda misión, si bien los teólogos de la Edad Media no dejaron de ensayarla. Raimundo Lulio fué en 1315 víctima de su celo por la misión de Túnez. Las antiguas religiones cultas de la India y de China tienen un principio conservativo en su remota antigüedad. Esperamos que también en esos países, la sangre de los mártires será una semilla del Cristianismo. Aun una voz protestante (2) confiesa: «No solamente en los países recién descubiertos, sino en todos los puntos de la tierra, allí donde llevó sus corrientes el comercio internacional que se hace cada vez más extenso, y no pocas veces adelantándose á éste, manifiesta y actúa su espíritu universal la Iglesia católica de Roma.» Mas era natural que añadiera: «No sin la pretensión del derecho exclusivo, afirmado y probado frecuentemente por haberse metido en terrenos ya poseídos por otros.» Los franceses se han conquistado especiales méritos por las misiones (3).

Las *confesiones reformadas*, siguiendo el ejemplo de las antiguas herejías, reclutaron durante mucho tiempo sus adeptos de entre los católicos. Aun en el día de hoy procuran ganar prosélitos en regiones de Europa enteramente católicas, como Francia, Italia y España. El movimiento de *Los von Rom* en Austria y la Sociedad Evangélica en Ale-

---

(1) *Allg. Ztg.*, 1890, n. 175; *Annalen der Verbreitung des Glaubens*, 1888, n. 359, págs. 238 y sigs., 286. La crítica de las noticias por todos conceptos favorable que se halla en *Allgemeine Missionszeitschrift*, 1887, 163 y sigs., 243, demuestra la realidad de los hechos. Acerca de los sucesos de los Trapenses en el Natal y en Marianhill con respecto á la educación y á la religión, reconocidas por M. Russel, v. *Frankfurter Zeitgemässe Broschüren*, 1891, n. 2; Ratzel, *Völkerkunde*, I, [2] 59; *Deutsches Volksblat.*, 1897, 15, y en otro n. 284, según la *Köln. Ztg.*

(2) Plath en Zöckler, *Handbuch*, III, 168; *Zeitschr. f. Missionskunde*, 1887, 241; 1888, 530 y sigs.; Cust, *Essay on the prevailing method of the Evangelization of the non christian world*, 1894, con el epígrafe: *Sunt bona, sunt quaedam mediocria, sunt mala plura. Kaht. Miss.*, 1897, 150 y sigs.

(3) *Les Missions françaises au XIX*e *siècle*, 6 vol., 1903; *Rev. du Clergè franç.*, 1903, 225 y sigs.; *L'Univ. cath.*, 1904, I, 580 y sigs.; II, 5 y sigs.

mania tienen el expresado fin de ganar á los católicos para el «Evangelio,» la «Evangelización de todo el mundo no evangélico.» Su particularismo teológico contenía el celo de la misión, porque se creía que «el Evangelio no estaba destinado para todos; se suponía que los pueblos que viven todavía sin Evangelio culparían de ello á sus antepasados.» Otras razones son «meros subterfugios, que no habrían podido aquietar el ánimo de sus misioneros, si hubieran sido siempre tan fervientes como en la Iglesia católica; pero la cristiandad evangélica estaba demasiado atareada consigo misma, con las luchas intestinas, especialmente entre luteranos y reformados [1].» Que deba buscarse la razón más profunda en la idea peculiar que los reformadores tenían del apostolado (Köhler), no es cosa fácil de determinar. Hubieran debido asumir la obra del apostolado antes y mejor que los obispos.

La misión externa entre los paganos no se emprendió hasta principios del siglo XVIII por los pietistas, pero hasta el siglo XIX no salió de sus estrechos límites [2]. En cambio, actualmente son considerabilísimas las sumas que gastan Alemania, Inglaterra y América en la misión, aun prescindiendo de los medios de las sociedades bíblicas [3]. La actividad de numerosos misioneros se extiende especialmente por Asia y Africa. Sobre los resultados es insuficiente todavía el material estadístico. Frente á

(1) Dorner, *Geschichte*, 575; Pfleiderer, *Die Entwicklung der prot. Theol.*, 24; Kawerau, *Wurum fehlte der deutschen evangelischen Kirche des 16 und 17 Jahrhund. das volle Vorständnis für die Missionsgedanken der hl. Schrift?*, 1896; *Zeitschr. f. protest. Theol.*, 1897, 289 y sigs. Sobre las misiones en España, v. *Katholik*, 1889, II, 402 y sigs.; Grope, *Spanien und das Evangelium. Erlebnisse einer neumonastlichen Studienreise*, 1896 (pesimista); Calvino, *Evangelische Bestrebungen in Italien*, 1901; Fontaine, *Les infiltrations protestantes*, 1901.

(2) Haller, *Die Einfürung der Mission in das kirchl. Leben*, «*Zeitschr. f. Theol. u. Kirche*», 1900, 342 y sigs.; Gareis, *Geschichte des evang. Heidenmission*, 1901; Harnack, *Grundsätze der evangelisch. protestant. Mission: Reden und Aufsätzs*, II, 1904, 109 y sigs.; Warneck, *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen von der Reform. bis auf die Gegenwart*, [7] 1901; *Realenzykl.*, XIII, [3] 100 y sigs.

(3) *Kath. Miss.*, 1901, 165 y sigs., *Hist.-pol. Bl.*, 1901, I, 194 y sigs.; *Realenzykl.*, XIII, [3] 141 y sigs.

la gran masa de paganos, los números son relativamente pequeños en todas partes. Cedamos la palabra al protestante (Plath) antes mencionado: «Solamente en algunos pocos puntos se ha llegado á la formación de iglesias algo considerables; en la mayor parte no se ha pasado todavía de los primeros fundamentos.» La «misión anglo-americana es la única que parece haber hecho progresos más rápidos y más fuertes en el mundo pagano de nuestros días.» Si el mismo autor opina que esta misión ha superado «la obra de la Iglesia católica romana,» es porque solamente tiene á la vista el aparato externo y el éxito momentáneo. El estudio de los relatos de las misiones católicas podría convencerlo de la parcialidad de sus apreciaciones. «En la saludable unión de la abnegación y el trabajo práctico, estriban los éxitos de las órdenes monacales misionistas»—observa Ratzel.—El *Ora et labora* está reconocido por observadores «francamente evangélicos,» como la superioridad de la actividad de los misioneros católicos. Sólo es de desear que ni rivalidades confesionales ni consideraciones político-nacionales detengan el progreso de las misiones.

7. La fórmula de concordia y la apología sobre la catolicidad.—Si es verdad que los autores de la *fórmula de concordia* quieren atribuir la catolicidad, con cierta timidez sin duda, á la confesión de Augsburgo, porque ésta «ha sido conocida en todas partes por todos los cristianos, está esparcida por toda la tierra y ha empezado á estar en boca de todos [1],» no es menos cierto que no fué difícil á Belarmino demostrar lo infundado de esta afirmación. Ni aun todas las confesiones reformadas juntas, ni de entonces ni de ahora, pueden resistir la comparación con la Iglesia católica. En cierto modo se halla sin duda la herejía en todos los lugares donde está la Iglesia, porque aquélla sigue á la Iglesia como la sombra á la luz; pero la Iglesia es *una* y la herejía es multiforme. Esta objeción, que

(1) *Praef.*, 2; Agust., *Sermo* 46, 8, 18.

ya hizo San Agustín, no descansa en una antigua «sofistería, sino que está conforme con las circunstancias reales, aunque no se quiera reconocer en el odio general contra Roma una nota de la catolicidad.

Así, pues, sólo queda otra explicación de la palabra «católico.» Esta nos la da ya la apología (de la confesión augustana), la cual cree altamente necesario y consolador el artículo de la Iglesia católica ó universal formada por todas las naciones que existen bajo el sol. El símbolo apostólico—añade—llama católica á la Iglesia, para que no se crea que ésta es una institución social externa de determinados pueblos, sino que abraza á los hombres esparcidos por todo el globo, los cuales están conformes con respecto al Evangelio, tienen el mismo Cristo, el mismo Espíritu Santo y los mismos Sacramentos; posean ó no las mismas tradiciones (1). Pero como con esto queda suprimida la unidad, se suprime también la catolicidad. En efecto, ¿se referían acaso los autores á los sacramentos de la Iglesia católica? Negando la organización, se niega también la visibilidad de la Iglesia. Hase creee que Lutero, habiéndose adherido á él la parte mayor y más activa de su pueblo (en 1555 no era romana sino la décima parte de Alemania), el cual todavía entonces era el pueblo más poderoso de la tierra, y siguiéndole también otros pueblos, podía decir: «Nosotros somos la verdadera Iglesia católica; los papistas son los herejes! (2).» Pero no lo dijo, no sólo porque las circunstancias verdaderas, aun en el pueblo más activo, lo hubieran desmentido, sino porque hubiera sido cosa de risa el calificar de herética á la Iglesia madre. O debía Lutero conseguir una reforma de la Iglesia católica, reconociendo en ella la catolicidad, y reclamarla á la vez

---

(1) *C. 4 de eccl.*, n. 9, p. 146; *Cat. Mai.*, p. 4, 44, p. 545.

(2) *Polemik*, 2; *Werke*, X, 29; Nösgen, *Symbolik*, 83, 101. Baur (*Der Gesatz des Katholizismns und Protestantismus*,² 1836, 35) dice: «Ya el nombre de Iglesia católica es una vanidad falta de fundamento; no es sino romana y pontificia, y nuestros antepasados protestaron con razón contra esto, cuando solían designar á sus adversarios sólo con los nombres, correspondientes á ellos solos, de *pontificii* y *papistae*, denominación que debería conservarse siempre.»

para su Iglesia reformada, como lo hizo realmente en la cuestión del bautismo de los niños, ó romper formalmente con ella y establecer una nueva. Pero á ésta le hubiera faltado para la catolicidad la *duración*, la cual no pudo compensarla Melanchthon, quien, en efecto, privó de la catolicidad á la Iglesia romana, porque designó como tarea precisa de la Reforma el restablecimiento de la antigua doctrina católica. Hase tiene que conceder que los «profesores en Wittemberg y los pastores de Zurich y de Ginebra» no podían invocar una serie no interrumpida de obispos hasta la época apostólica.

Se hubiera podido objetar á Lutero y se le reconvino, en efecto (1), lo que un día echó en cara San Agustín á los donatistas: «¿Creéis que la Iglesia africana (alemana) sea la Iglesia católica?» «Nos ha sido anunciado por el Evangelio que la Iglesia se difundiría por toda la tierra. El Señor mismo dió testimonio de que esto se profetizó en la Ley, en los Profetas y en los Salmos... A estas palabras siguieron los hechos. Así como empezó por Jerusalén, y pasó después á Judea y á Samaria y á toda la tierra, donde todavía prospera la Iglesia, hasta que abrace por último los pueblos restantes en donde aún no existe, así hemos leído siempre en las Sagradas Escrituras: Quien predique otro Evangelio, sea maldito. Ahora bien, predica otro Evangelio el que afirma que la Iglesia ha desaparecido del resto del mundo y sólo se conserva al lado de Donato en Africa; luego sea éste maldito! (2)»

También podría proseguirse la comparación, porque así los protestantes como los donatistas afirman que la comunión de los sacramentos debe ser el signo característico de la catolicidad, si bien con la diferencia de que la Iglesia protestante concebía el principio de la santidad con menos restricción que los donatistas. «No quería interrumpir el progreso real de la Iglesia, ni abandonarla á pesar de sus defectos, con tal que no fuera prohibi-

(1) Herborn, *Confutatio*, 90; *Realenzykl.*, X,[3] 337.
(2) *De unit.*, 12, 32.

do el uso correcto de los sacramentos. Reconociendo también toda diferencia natural... en su derecho, conservó el verdadero sentido ecuménico, y se mostró como la verdadera Iglesia católica, que mantuvo firme el vínculo de la comunidad hasta más allá de los límites de una organización externa (1).» Mas con esto se desconoce, no sólo la índole revolucionaria de la Reforma, sino que también se admite su oposición á la Iglesia visible organizada y al uso de sus sacramentos. El protestantismo es esencialmente anticatólico, pero el Catolicismo no es antiprotestante, porque se había formado enteramente antes que el protestantismo naciese, y encontraba perfecta quietud en sí mismo.

8. La cizaña entre el trigo.—La gran difusión de la Iglesia había de aflojar algo en muchos fieles, con el transcurso del tiempo, el vínculo interno de la *fe y del amor que se realiza en las buenas obras*. El cuadro espléndido del heroico ardor de la fe y de la vida celestial de los cristianos que nos trazaron los apologistas con vivos colores, había de palidecer acá y acullá. La *cizaña* se insinuó entre el trigo. Pero ¿dejó por eso la Iglesia de ser la católica? ¿Perdió su primitivo carácter de mediadora de la salvación? Aseguran que la Iglesia católica, como ente empírico, mientras la fe iba reduciéndose á la teología, hubo de introducirse entre los individuos y Dios como medio indispensable de salvación, dejando por tal modo de ser la sociedad segura de la salud y de los santos. Por tal motivo, el obispo romano Calixto fué muy consecuente, cuando allá por el año de 220 enunció el principio de que el trigo y la cizaña habían de existir en la Iglesia católica, y que el Arca de Noé con sus animales puros é impuros es el modelo de la Iglesia (2).

¿No comparó el Señor mismo el reino de los cielos con el campo de trigo lleno de cizaña? ¿No predijo que no to-

(1) H. Schmidt, *Die Kirche*, 151; Seeberg, *Begriff der Kirche*, I, 105. Sobre las contradicciones en la conducta de Lutero contra la Iglesia romana durante el primer período (1517-1520), v. Harnack, *Dogmengesch.*, III,[2] 572 y sigs.; III,[3] 761 y sigs.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, I, 302, 371, 373.

dos los que dijeren «¡Señor, Señor!» entrarían en el reino de los cielos? De lo contrario, ¿qué quieren decir las parábolas del banquete y de las vírgenes prudentes y las locas? ¿No dice repetidamente el Apóstol que los impuros, los avaros, etc. no poseerán el reino de Dios (*Gál.*, V, 19 y sigs.), para prevenir á los fieles contra los pecados? Y presupone «pecadores» entre los «santos» (I *Cor.*, XI, 30. *Gál.*, VI, 1. II *Tim.*, II, 20). ¿Quién puede decir de sí mismo que está sin pecado? Ellos pertenecen á la *Iglesia*, pero no á la Iglesia *invisible*, al cuerpo, pero no á el alma. Ya el Pastor de Hermas une entre sí ambos conceptos de la Iglesia. Clemente y Orígenes distinguen entre verdaderos y falsos miembros de la Iglesia, pero no se refieren á la Iglesia invisible [1]. La imagen del Arca está tratada conforme á I *Ped.*, III, 20, y fué aplicada frecuentemente por los Padres (Tertuliano, Orígenes, Cipriano, Novaciano, Ambrosio, Agustín y otros).

9. No hay apostasía del concepto eclesiástico antiguo.—En manera alguna existe una *apostasía* del *concepto antiguo de la Iglesia* [2]; para ello sería preciso que la Iglesia entera hubiera perecido, porque sin «dogma» y sin disciplina eclesiástica, nunca ha existido una Iglesia cristiana. También aquí debemos referirnos de nuevo á San Agustín. En efecto, los donatistas acusaban precisamente á la Iglesia de haber apostatado de su santidad primitiva, y de que, por tal motivo, había perecido, como consumida por enfermedad contagiosa. No solamente había crecido la cizaña entre el trigo, sino que en todo el campo, que es el mundo, se había extinguido el grano y sólo quedaba existente en la pequeña parte de los donatistas [3]. ¿Habría,

(1) Clem. Alej., *Strom.*, 7, 14; Oríg., *In Gen. Hom.*, 1, 6; 2, 3; 26, 7; *In Num. Hom.*, 21; *In Matth. t.*, 12, 12; *De orat.*, 20; Seeberg, *Begriff der Kirche*, I, 29, 55; Scheeben-Atzberger, *Dogm.*, IV, 311 y sigs.

(2) V. Agust., *De civ. Dei*, 18, 49; Jer., *Adv. Luc.*, n. 22; *Apol. Conf. Aug.*, 4, 7. Sobre el Pastor, v. Probst, *Sakramenta und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhund.*, 1872, 311 y sigs.; 327, 350; Zahn, *Gesch. d. neutest. Kanons*, I, 329; Hase, *Werke*, X, 26.

(3) *De haer.*, 69; *C. liter. Petil.*, 2, 78, 174; *C. Crescon.*, 2, 27; *Ep.* 105, 5, 16.

pues, ordenado en vano el Señor que se dejara crecer la cizaña hasta la siega, para que no se arrancara el trigo con ella? ¿Y habría prometido en vano que él permanecería al lado de su Iglesia hasta el fin del mundo? ¿Habría de extinguirse esta Iglesia universal conservándose únicamente entre los donatistas?» San Agustín llama á esta afirmación inadmisible, aborrecible, vanidosa. «En efecto, no falta más sino que se diga de los que creen en Dios que han apostatado de la fe y que se tenga como fieles á los que creen en los hombres. En tu nombre serán benditos todos los pueblos, dice Dios» (*Gén.*, XXII, 18) [1]. Tampoco la apelación al fin de los tiempos, en los que se entibiará la fe, hablaría en favor de los donatistas, porque les sería preciso haber convertido antes á la tierra entera. «Ahora bien, puesto que en las Sagradas Escrituras está reconocida la Iglesia como la verdadera que se difunde por todos los pueblos, es la católica.» «La Iglesia no cesará jamás; las puertas del infierno no prevalecerán contra ella; siempre será la católica esparcida por todo el globo terrestre.» Si en San Agustín prevaleció el «principio de la catolicidad» sobre el principio de la santidad [2],» venció el principio existente en la Iglesia desde su origen, y fueron rechazados todos los ataques dirigidos contra ella.

No es la *fe por sí sola* la que conduce á la salvación, sino la fe como base y supuesto, como fundamento y raíz de la vida de la gracia y de la vida cristiana. Mas el Señor hizo depender esta salvación del hecho de «pertenecer á la comunidad en la cual se administran los sacramentos y se anuncia el Evangelio,» de la *pertenencia á la Iglesia*. El que oye á los Apóstoles, á Cristo oye; el que á la Iglesia no oyere, sea para ti como un pagano y un publicano. Como quiera que sea, nunca se recurrió «á la desesperada idea de una Iglesia invisible.» «Esta idea habría

(1) *C. Gaudent.*, 1; 15. V. Amb., *Hexaem.*, 4, 7; *In Ps.* 40, 30; Atan., *In Ps.* 88, 29.

(2) Reuter, *Aug. Stud.*, 106 y sigs. En contra, Specht (*Die Lehre von der Kirche*, 67 y sigs.), quien trata de explicar los pasajes aparentemente contradictorios, por el modo de hablar de Agustín. *Realenzykl.*, X, [3] 330.

acarreado también la decadencia de la cristiandad en la Iglesia con más rapidez que la idea de la santa Iglesia católica [1], opina el mismo autor. Porque la Iglesia invisible presupone la visible en la historia y en las cosas. Por tal motivo, cree Schleiermacher muy contradictoria la distinción protestante, porque lo que es invisible no es Iglesia, y lo que es Iglesia no es invisible. La moderna Teología protestante trata de demostrar que los antiguos dogmáticos luteranos atribuyeron sin razón á Lutero la teoría de una Iglesia invisible, ya que hasta Hutter no se introdujo este concepto en la dogmática luterana.

Ahora bien, ¿existía alguna esperanza de salvar á la cristiandad de la ruina? La Iglesia de un Crisóstomo, de un Basilio, de un Gregorio Nacianceno, de un Hilario, de un Ambrosio, de un Jerónimo, de un Agustín, de un León ¿es una apostasía? Pero ¿dónde se encuentra ahora la sociedad de los santos, que nada saben de pecados? La Iglesia debía precisamente haber desaparecido, como ya replicó San Agustín á los donatistas. «Distingue, pues, el sacramento visible, que está en los buenos y en los malos, para galardón de aquéllos, para juicio de éstos, de la unción invisible de la caridad, que es propia de los buenos. Distingue esto, distínguelo. Dios te separe del partido de Donato y te haga volver á la causa católica.» «Esta es la ciudad en la montaña, que tiene un signo seguro, que no puede esconderse. Es conocida de todas las naciones, visible en todas partes, nunca desaparece [2].» A estas palabras del Padre de la Iglesia se les podría añadir la contestación que el 15 de Mayo de 1576 dió el Patriarca Jeremías II á los profesores de Tubinga. Después de la oportuna refutación de la confesión de Augsburgo, pasa á ex-

---

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, ² 309, nota 1; Seeberg, *Begriff der Kirche*, I, 55; Schleiermacher según Pfleiderer, *Geschichte der Entwicklung*, 118; Nitzsch, *Lehrb. des evangelischen Dogmatik*, 1892, 534, 547; Möhler, *Einheit*, 194 y sigs.; *Symbolik*, 127, 334 y sigs.; Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas über die Kirche*, 108 y sigs.

(2) *C. liter. Petiliani*, 2, 104, 239; *De bapt.*, 3, 1; 5, 62 y sigs.; *De utilit. cred.*, 14.

poner la doctrina de los Padres y Concilios, y concluye: «Por consiguiente, hermanos míos, permanezcamos adheridos á la roca de la fe y á la tradición de la Iglesia. No cambiemos los límites que han sido puestos por los Padres, no apoyemos á los que proponen innovaciones que tratan de derribar el edificio de la santa Iglesia católica y apostólica. Si se les deja hacer, destruirán paulatinamente el cuerpo entero de la Iglesia [1].»

10. La idea del Catolicismo.—Con la idea de la asociación se satisface del mejor modo la necesidad religiosa de una conformidad interna y de una cooperación externa. Toda la comunidad aparece como una gran familia de Dios, cuyos miembros, unidos entre sí y con el Señor por el amor, tratan de realizar la gran misión del género humano, apoyándose mutuamente. En la consoladora convicción de que millones de hombres separados, en la montaña y en el valle, en la tierra y en el mar, rinden culto á su Dios en la misma lengua, en la misma oblación y con los mismos sacramentos, encuentra el católico la satisfacción más sublime para su fantasía como para su espíritu. De aquí la compasión (*Col.*, I, 24,) por los que sufren y el dolor por los caídos. De aquí también la alegría por la conversión de los caídos, por el triunfo de los mártires. En la mutua oración y en el ofrecimiento de los propios dolores y méritos en favor de otros, se revela el único cuerpo y la única cabeza, Cristo, que está en los cielos. «Ilusión infantil de la antigüedad filosófica» fué la creencia de los católicos filosofistas y de los obispos febronianos (apuntadores de Ems) de que podía derrumbarse con decretos un edificio como el Pontificado. Solamente la falta total de sentido histórico y de religiosidad, podía engendrar tal ilusión [2].

(1) Renaudin, *Luthériens et Grecs-Orthodoxes*, 1903; *Rev. bénéd.*, 1903, 441.

(2) Harnack (*l. c.*, III, ^{2} 623; *Wesen des Christentums*, 153) escribe: «La Iglesia romana es la más difundida y la más poderosa, la más complicada y, sin embargo de ello, el edificio más armónico que ha producido la historia, en cuanto nosotros la conocemos. Todas las fuerzas del espíritu huma-

Como observa un historiador moderno, la Iglesia católica, no sólo existe á pesar de los adversarios, «sino que hoy se encuentra mejor que en lo pasado.» Y un viajero muy experto afirma: «En la escuela de la experiencia y á la luz de la gran publicidad de nuestros días, han aprendido los hombres lo que antes apenas sospechaban: la influencia que ejerce el cabeza de la Iglesia romana en millones de conciencias... La gran comunión que cree y espera lo mismo (como su cabeza visible, el Papa), extiéndese poco á poco sobre el globo terráqueo, y en el último decenio ha aumentado en número é influencia formidablemente. Para esta afirmación apelo al testimonio de todos aquellos que han visitado ambos hemisferios [1].»

M. Müller dice de la Apología del Cardenal Newman que la máxima de San Agustín: *securus indicat orbis terrarum*, lo decidió á abandonar la Iglesia anglicana y á ingresar en la Iglesia de Roma. «El cardenal Wiseman había escrito (1839) un artículo sobre el cisma donatista, que podía aplicarse á la Iglesia anglicana. Newman lo leyó y no halló en él nada de particular. Pero un amigo le hizo notar una frase de san Agustín, citada en el artículo: *securus indicat orbis terrarum.* El amigo, dice Newman, me repitió varias veces esas palabras, y cuando se marchó, seguían resonando en mis oídos. Como un simple enunciado, las palabras de San Agustín se apoderaron de mí con tal dominio como jamás lo hicieron antes otras pa-

---

no y del alma, y todas las fuerzas elementales de que dispone la especie humana, han edificado este edificio. El Catolicismo romano, por su extensión y su severo encadenamiento, sobrepuja en mucho al griego.» *Was wir von der römischen Kirche lernen und nicht lernen vollen: Reden und Aufsätze*, II, 1904, 247 y sigs. «La fuerza social de la religión» frente á la solución la «Religión es cosa privada», la trata Traub, *Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion*, 1904, 305 y sigs.

(1) O. Lorenz, *Die Geschichtswissenschaft in Hauptrichtungen*, II, 1886, 158; Hübner, *Ein Jahr meines Lebens*, 1891; Nippold, *Abseits des Kulturkampfes*, 1899, 465. Sobre el *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat (triumphat?)* que Harnack *(Wesen des Christentums)* aplica á la señoría de la Iglesia, v. Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 201, n. 3. Las palabras están sobre el zócalo del obelisco vaticano y se refieren al triunfo de la cruz.

labras. Las comparo al llamamiento sugestivo de las campanas, ó para citar un ejemplo más serio, eran como el *Tolle lege, tolle lege* del niño, por el cual se convirtió San Agustín mismo. *Securus indicat orbis terrarum* (1): con estas grandiosas palabras del antiguo Padre de la Iglesia, que representa el largo y afortunado curso de la historia de la Iglesia, se disipó como nada la teoría de la *Via Media* entre la doctrina protestante y la romana (2).» Seis años después (1851), le siguió Manning, á quien había hecho caer el velo de los ojos el estudio de Newman sobre la «evolución de la doctrina cristiana.» La afirmación de la Iglesia anglicana de que es la verdadera Iglesia católica, la heredera de la doctrina de Cristo, ó por lo menos, de una parte de ella, no resiste al juicio de la historia (3).

---

(1) *C. ep. Parmeniani*, 3, 4, 24; *Conf.*, 8, 12, 29.

(2) *Anthropologische Religion*, 87; Newman, *Apologia pro vita sua*, 1864, 212; Puller, *The primitive saints*, 216; Wetzer y Weltes, *Kirchenlexicon*, IX,[2] 220; Charl. Lady Blennerhasset, *John Henry Newman*, 1904; *Allg. Ztg.*, 1904, cuad. n. 243: el convertido más grande de Inglaterra; Thureau-Dangin, *De la conversion de Newmann à la mort de Wiseman 1846-1868, 1903.*

(3) Por esto en el Concilio Vaticano los obispos ingleses se opusieron al uso de este orden de palabras: *Sancta romana catholica Ecclesia*, proponiendo á su vez: *Sancta catholica apostolica romana Ecclesia* (Granderath-Kirch, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, II, 1893, 412 y sigs.).

CAPÍTULO VIII

La infalibilidad de la Iglesia

I. La Sagrada Escritura y los Padres.—1. Sin una autoridad infalible, no hay revelación absoluta para todos los pueblos y tiempos. - 2. Prometióla Jesús á sus discípulos y á la Iglesia.—3. No sólo para la evolución gradual de la Iglesia, sino á los Apóstoles en unión con la Iglesia universal.—4. Los Apóstoles fueron instituídos como testigos. 5. Pedro y Pablo en Antioquía.—6. Progreso en el conocimiento, pero enseñanza infalible.—7. La Iglesia, no el obispo individual, es infalible.—8. Los Padres sobre la infalibilidad de la Iglesia.—9. Los obispos. La sucesión apostólica.—II. Los concilios ecuménicos.—10. Los concilios generales.—11. El carisma de la verdad.—12. San Agustín sobre los concilios.—13. La disputa de los tres capítulos.—14. El Concilio de Constanza y el quinto Concilio Laterano.—15. La infalibilidad del concilio es idéntica á la infalibilidad de la Iglesia. Determinación más precisa del carácter ecuménico. Seleucia. Rímini. Latrocinio de Efeso. Sínodo de Constantinopla.—16. Concilios de la Reforma.—III. Los reformadores respecto á la infalibilidad.—17. Los reformadores. El Tridentino. El Catecismo Romano. —18. Los reformadores reclaman la infalibilidad. Principio material.—19. Necesidad del símbolo.—20. Infalibilidad de la letra de la Sagrada Escritura.—21. Febronianismo.—22. Razón material de la infalibilidad eclesiástica. Quiliasmo. Constitución eclesiástica. La vida religiosa.—23. La demostración descansa, pues, en las Escrituras y en la tradición, no sólo en el principio de la necesidad.—24. San Jerónimo, San Ambrosio.—25. Negación de la infalibilidad desde Wiclef.—26. Se justifica la demostración por motivos internos.—27. Los protestantes deben reconocer este fundamento filosófico. Ritschl.—28. Juicios protestantes sobre la necesidad de una autoridad infalible.—29. Naturaleza de la infalibilidad. Asistencia del Espíritu Santo. Extensión.

I. *La Sagrada Escritura y los Padres*

1. Sin una autoridad infalible, no hay revelación absoluta para todos los pueblos y tiempos.—Unidad y verdad, apostolicidad y catolicidad, no sólo en la sucesión externa, sino también en la conservación y conformidad interna de la doctrina y de la fe, son entre sí necesariamente correlativas. A la larga y entre muchos, se debilita la unidad, si no cuenta con el seguro fundamento de la verdad; la apostolicidad tiene gran importancia para la religión

y para la Iglesia, si es, no sólo un signo de antigüedad, sino una demostración de que se conserva intacta la pureza de la doctrina apostólica (1). ¿En qué lugar del mundo se encontraría una doctrina humana, no digo que reclamara, sino que se atreviera á reclamar la verdad absoluta? ¿En qué parte de la Historia encontramos una secta filosófica ó una religión humana que haya podido conservar, por largo tiempo en la unidad é igualdad de la fe, tan gran número de hombres y de pueblos? La razón humana es demasiado insegura, y la voluntad del hombre demasiado débil y caprichosa, para que la prudencia humana jamás consiga encontrar la *verdad infalible*, ni convencer á los demás, ni transmitirla intacta á los sucesores.

Puesto que hay entre los hombres una verdad para la inteligencia, una religión verdadera para todas las gentes y naciones, para todos los estados, edades y sexos, necesariamente hay una *autoridad infalible*, una autoridad universalmente reconocida. No hay *fe* sin autoridad. La fe natural descansa en la autoridad de los hombres. El hijo cree en la autoridad de los padres, el discípulo en la autoridad del maestro. El sabio confía en la veracidad de los testigos presenciales y de los narradores. La fe religiosa requiere una autoridad infalible, que no puede ser sino Dios, que es la verdad misma. Pero si Dios ha revelado su verdad por medio de órganos humanos, si el Hijo de Dios predicó en figura humana la suprema Revelación, es preciso que exista también una autoridad humana, terrenal y visible, que, con seguridad indubitable, siguiendo la voluntad y el mandato de Dios, transmita la verdad revelada á todas las generaciones de lo presente y de lo pasado.

Verdad es, dice San Agustín, que sólo la autoridad es la que conduce los necios á la sabiduría; pero mientras no seamos capaces de ver las cosas por nosotros, es doloroso ser engañados por la autoridad, si bien lo es más aún no re-

(1) Por este motivo exige Ottiger que la prueba precedente para la unidad, visibilidad, apostolicidad y santidad, sea necesariamente la prueba de la infalibilidad de la Iglesia (*Theol. fundamentalis*, 20-21).

cibir impulso alguno. «Porque si la Providencia divina no dirige las cosas humanas, nada podrá saberse acerca de la religión. Pero si la belleza de todas las cosas, que debe emanar evidentemente de algún manantial de belleza, y si un convencimiento interno invita, por decirlo así, pública y privadamente á las almas mejores á buscar á Dios y á servirle, no ha de dudarse de que alguna autoridad ha sido instituída por este Dios, la cual como firme apoyo nos sostiene para elevarnos hasta El (1).» ¿Mas dónde ha de buscarse esta autoridad sino en la Iglesia católica? ¿Quién empezará su investigación por alguna secta? ¿Qué pueden oponer á esta fe en la autoridad los maniqueos, que eligieron el «saber» como su arrogante divisa? Con la Sagrada Escritura también puede justificarse la Iglesia sin ambigüedad alguna, de suerte que en todos los problemas difíciles debe seguirse la autoridad de la Iglesia.

2. Prometióla Jesús á sus discípulos y á la Iglesia. —También aquí nos encontramos en presencia de *ordenamientos* y *disposiciones* promulgados por el Señor mismo. La revelación de Cristo se nos ha transmitido solamente por mediación de los Apóstoles (2). Sólo la Iglesia apostólica, aun mirada desde fuera, ofrece la garantía de haber conservado intacta la doctrina é institución de Cristo. Respecto á la *infalibilidad de los Apóstoles*, no puede existir duda alguna entre los fieles. La palabra «apóstol,» «apostólico» tenía desde el principio entre los fieles tan mágica eficacia, que era suficiente para dar fin á toda controversia. Hemos visto antes (3) que el principio de la *apos-*

---

(1) Agust., *De util. coedaudi*, 16, 34; cf. 8, 20; 14, 31; *C. Cresc.*, 1, 33; Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, ² 1896, 239 y sigs.; Reuter, *August. Stud.*, 350 y sigs.

(2) La prueba de la infalibilidad de la Iglesia por la Biblia y á su vez la divinidad de la Biblia por la infalibilidad de la Iglesia, se designa como el peor círculo vicioso. Pero la Iglesia es más antigua que la Biblia y tiene su prueba en su historia, y la Biblia es un documento histórico. Sin fe no se llega á lo sobrenatural.

(3) *Apología*, capítulo XX; Zahn, *Geschichte des neutestam. Kanons*, I, 804; Weitbrecht, *Die Apostel die Lehre der Kirche*: «*Neue kirchl. Zeitschr.*» 1897, 18 y sigs.

tolicidad era decisivo para la doctrina, las costumbres y la disciplina, así respecto á las Escrituras como á la tradición. Se consideraba como muy natural que un escrito apostólico fuera inspirado; á nadie se le ocurría pedir otra demostración. «La idea de que un Apóstol pudiera haberse equivocado en las doctrinas y enseñanzas dirigidas á las Iglesias, no podía ni siquiera acudir á la mente de las generaciones siguientes á la edad apostólica.»

Pero también es fácil demostrar que el *Señor prometió á los Apóstoles el carisma de la infalibilidad* y que los *Apóstoles se lo atribuyeron.* Cuando Jesús prometió á Pedro que las puertas del infierno no prevalecerían contra la Iglesia edificada sobre él, le prometió evidentemente la inmunidad del error. Cuando Jesús ruega por Pedro para que no pierda su fe, le asegura la protección divina de la fe. Pero Jesús promete en general á los discípulos el «*Espíritu de verdad,* el que el mundo no puede recibir, porque no lo ve ni lo conoce; pero vosotros lo conoceréis, porque morará con vosotros y estará en vosotros» *(Juan,* XIV, 16 y sig.). «Pero cuando viniere el Consolador que yo os enviaré del Padre, el Espíritu de verdad que procede del Padre, él dará testimonio de mí, y vosotros daréis testimonio, porque estáis conmigo desde el principio» (XV, 26). «Estas cosas os he hablado estando con vosotros; y el Consolador, el Espíritu Santo que enviará el Padre en mi nombre, os enseñará todas las cosas y os recordará todo lo que yo os hubiere dicho» (XIV, 26). Jesús confirmó estas promesas en la suprema última hora, después de su resurrección. «Y vosotros sois testigos de estas cosas. Y yo envío al prometido de mi Padre sobre vosotros; pero vosotros permaneced en la ciudad, hasta que seáis vestidos de la virtud de lo alto» *(Luc.,* XXIV, 48). «Y recibiréis la virtud del Espíritu Santo que vendrá sobre vosotros y me seréis testigos en Jerusalén y en toda la Judea y Samaria y hasta los confines de la tierra» *(Hechos.,* I, 8). Pero antes de su ascensión á los cielos dió Jesús á los discípulos la misión: «Id y enseñad á todas las gentes... y mirad

que yo estoy con vosotros todos los días hasta la consumación de los siglos» (*Mat.*, XXVIII, 19-20).

«Sólo una vez han sido dichas tales palabras á los hombres, y después de diecinueve siglos, resuenan todavía en el alma de los creyentes. El que tiene la soberanía divina del mundo, nunca abandonará á su Iglesia; ningún enemigo la vencerá, ningún perseguidor la destruirá, ningún error la eclipsará. Precisamente para transmitir pura é infalseable la verdad revelada, á todas las gentes y á todas las generaciones por su facultad docente y su misión, le prometió á ella su eterna presencia y su asistencia omnipotente. El mismo explicó la especie y manera de esta asistencia: mientras él va al Padre, desciende de allí el Paráclito enviado por él, el Espíritu de verdad, para morar por siempre en la Iglesia. Su oficio consiste en infundir en todos la verdad, en recordarles todas las cosas que Cristo habló, en publicar la doctrina de Cristo. Así, pues, la Iglesia tiene, desde la primera Pentecostés, un maestro y un guía divino, y es el órgano mediante el cual el Espíritu Santo enseña á los fieles.» Hemos creído deber consignar textualmente estas palabras de Döllinger [1], para demostrar cuán falso es que la insuficiencia de las pruebas escriturales pueda suscitar dudas sobre la autoridad infalible de los Apóstoles y de la Iglesia.

3. No sólo para la evolución gradual de la Iglesia, sino á los Apóstoles en unión con la Iglesia universal. —No es posible considerar sino como un vulgar *artificio* el referir estas promesas determinadas del Señor, no á una infalible asistencia actuada desde el principio, sino á una *evolución gradual* de la Iglesia hacia la conquista de la verdad, ó el ponerlas tan sólo en contradicción con lo que *hasta entonces no podían ofrecer los Apóstoles* [2]. Esto último es exacto sólo en el sentido de que los Apóstoles no podían

(1) *Christentum und Kirche*, 1860, 226. V. Scheeben, *Handbuch der kath. Dogmatik*, 57 y sigs.

(2) Hase, *Polemik*, 37; Keller, *Reformation und die älteren Reformparteien*, 1875, 42, 44 y sigs. V. Tert., *De praescr.*, 21-23.

ofrecer hasta entonces toda la verdad, pero que después de la misión del Espíritu Santo recibieron la inteligencia plena. Si de *Mat.*, XVIII, 19, 20, y *Juan*, XIV, 15, quiere deducirse que el «Espíritu de verdad» está prometido á todos los *fieles*, según la medida de la justa obediencia á los mandamientos de Cristo, y conforme á la sentencia escritural de que el temor de Dios es el principio de la sabiduría, no en el sentido de una «inspiración,» sino de «una agudeza mayor del ojo interno y una facultad infundida para entender justamente la verdad ya revelada» (*Rom.*, I, 19; II, 8, 14 y sig.), no sólo se justificarían así los valdenses, sino todas las sectas separatistas y fanáticas; mas en tal caso no es posible hablar de una Iglesia cristiana como cuerpo de Cristo, ni de una Iglesia infalible, y los Apóstoles perderían su importancia fundamental, así para el Cristianismo como para la Iglesia.

Los *valdenses* también aplicaron su norma subjetiva á la Sagrada Escritura. Así, exigían de las Escrituras mismas la demostración de que Cristo designó como norma de salvación precisamente los libros llamados canónicos, y sólo éstos. No consideraban infalibles á los Apóstoles, y en las Escrituras distinguían, según su propio criterio, entre lo que era y lo que no era necesario para la salvación. Sólo reconocían la doctrina y ejemplo de Cristo, admitían el Antiguo Testamento en cuanto éste se hallaba en armonía indudable con las palabras de Cristo, y aun querían medir las doctrinas de Pablo con la palabra de Cristo. Hoy encontramos frecuentemente distinciones semejantes, distinciones entre la doctrina de Jesús y la de los Apóstoles, entre la de los protoapóstoles y la de San Pablo. Pero con esto se destruye toda autoridad, aun la de la Sagrada Escritura, y se eleva á principio de fe el desnudo racionalismo, pobremente encubierto con la imagen de Cristo. Porque el «testimonio del Espíritu Santo» para la seguridad de la fe y de la salvación (*Rom.*, VIII, 16. I *Juan*, II, 27), separado del espíritu de la Iglesia infalible, es demasiado subjetivo é inseguro para que pueda prote-

ger siempre y en general á la razón humana contra los errores.

En manera alguna queremos poner en duda que las mencionadas promesas, que fueron hechas directamente á los Apóstoles, hayan sido referidas frecuentemente á la *Iglesia universal* en cuanto *comunidad de los fieles* (1), pero siempre se han referido á los creyentes en la *Iglesia católica*, que descansa sobre el fundamento de los Apóstoles. A ella, simbolizada en los Apóstoles, encargados de difundirla hasta los confines del mundo; á ella, que podía gloriarse de las escrituras y de la tradición apostólica, no á los creyentes en particular, ni á una asociación cualquiera de fieles, fueron dirigidas las promesas. Esta relación recíproca, muy natural, entre la Iglesia y sus miembros, entre la Iglesia docente y la discente, mostróse clara, por ejemplo, en el séptimo concilio general (787). Las palabras de *Mat.*, XXVIII, 20, no se limitaron á los discípulos, sino que se referían á todos los que creyeran por medio de ellos; y en su decreto dogmático se remiten los Obispos al Señor, á los Apóstoles, á los Profetas y á la doctrina de los Apóstoles. Aunque fuese verdadero este pasaje: «Por ninguno fué interpretado en el sentido de una infalibilidad de la jerarquía (2),» es cierto, no obstante esto, que se consideró por todos como demostración de la infalibilidad de la Iglesia, la cual tenía y reconocía una jerarquía viva, y se refería á la infalibilidad de los Apóstoles.

4. Los Apóstoles fueron instituídos como testigos. —Llamados por el Señor mismo para dar testimonio, se consideran también los Apóstoles como *testigos de Cristo*, como testigos en doble sentido, en cuanto fueron *testigos presenciales* de la actividad pública de Jesús desde el bautismo hasta la ascensión á los cielos (*Hechos*, I, 21 y sig.), y en cuanto fueron dotados de la *virtud de lo alto*,

---

(1) Langen, *Das vatikanische Dogma von dem Universal-Episkopat und Unfehlbarkeit des Papstes*, II, 1872, 115 y sigs. V. Hefele, *Donziliengesch.*, III, 467, 472; Ottiger, *Theol. fundamentalis*, 19.

(2) Langen, *l. c.*, III, 1873, 99.

para dar testimonio infalible en favor de Cristo, Hijo de Dios. Habiendo puesto Jesús ambas cosas en estrecha correlación y habiendo designado la virtud del Espíritu Santo como infalible contraseña de su testimonio, fundó en los Apóstoles el *magisterio infalible de la Iglesia.* Quien rechace el testimonio de los Apóstoles, está contra el Espíritu Santo.

Verdad es que después de Pentecostés se pusieron de relieve especialmente los efectos visibles y milagrosos del Espíritu Santo; pero éstos sirvieron de nuevo para dar confirmación divina á la predicación de San Pedro y de los Apóstoles. De otro modo, ¿cómo se hubiera atrevido San Pedro á manifestar valerosamente el reino de Dios delante del pueblo y del Consejo Supremo? ¿Cómo habría podido decirles públicamente en sus mismas caras: «Vosotros habéis matado al Señor de la vida?» «Si es justo delante de Dios—les decía,—oiros á vosotros antes que á Dios, juzgarlo vosotros; pues no podemos dejar de hablar las cosas que hemos visto y oído» (*Hechos*, IV, 19 y sig.). Y dirige á Ananías estas severas palabras: «¿Por qué tentó Satanás tu corazón para engañar al Espíritu Santo?... Tú no has mentido á los hombres, sino á Dios» (V, 3, 4). ¿Por qué os habéis concertado—dice á Safira—para tentar al Espíritu del Señor?» (V, 9). Aunque en el Concilio Apostólico se nombra toda la Iglesia al lado de los Apóstoles y de los presbíteros, van delante expresivamente los Apóstoles. Por su solicitud se consiguió llegar á una resolución, de la cual pudieron decir: «Nos ha parecido al Espíritu Santo y á nosotros» (XV, 28) (1).

(1) Becanus deduce de esto que el oficio de juez en cosas de fe no se considera como privilegio personal de algún Apóstol, sino como asunto de la autoridad eclesiástica. V. Happel, *Katholisches und protestantisches Christentum nach der Auffassung der alten Polemik*, 1898, 32. Así y todo, es muy dudoso que en el decreto del Concilio Apostólico se tratase de una resolución de fe, porque en los primeros 150 años apenas se señala una observación sobre él. Ora se busque la razón en la eficacia limitada local y temporalmente (Böckenhoff), ora en la aguda reacción contra la ley ceremonial judía (Hilling), es una obligación disciplinaria. Böckenhok, *Das apostolische Speisegesetz in den ersten fünf Jahrhund.*, 1903; Hilling, *Liter. Rundschau*, 1904, col. 274; Zahn, *Realenzykl.*, IX, 80.

5. San Pedro y San Pablo en Antioquía.—¿No refieren los mismos Hechos de los Apóstoles que Pedro permaneció algún tiempo perplejo respecto á si los gentiles debían ser acogidos en la Iglesia? ¿Le fué quizás revelado en una visión que no debía tenerse por impuro lo que Dios purificó? (X, 15). Cuando se vieron los efectos del Espíritu Santo sobre Cornelio, se espantaron los fieles circuncisos, que habían ido con Pedro, de «que la gracia del Espíritu Santo se difundiese también sobre los gentiles. Porque los oían hablar en lenguas y decir grandes cosas de Dios. A lo que contestó Pedro: ¿Puede alguno impedir el agua del bautismo á éstos que han recibido el Espíritu Santo así como nosotros?» (X, 46, 47). Algunos exégetas han querido hallar en esto sin motivo un error dogmático [1], pero es fácil reconocer el aspecto puramente ritual y pedagógico del asunto, para que haya de dársele extraordinaria importancia.

Pero aun se explota más contra la infalibilidad de Pedro la conocida escena entre éste y Pablo en Antioquía. Se confirma que olvidó ó se abrogó el decreto del Concilio Apostólico. En sí no habría mucho que objetar contra tal inobservancia, porque los decretos del Concilio sólo tenían valor para los pagano-cristianos, y Pedro y Pablo se habían reservado la misión entre los circuncisos. Los judío-cristianos, y con ellos también Pedro, eran libres de observar la Ley, y así ocurrió casi siempre hasta la destrucción del Templo. ¿No se había acomodado Pedro antes á las costumbres de los fieles de Antioquía? Ciertamente. Y el Apóstol San Pablo pronuncia un juicio severo sobre el cambio de conducta: «Y cuando llegó Cefas á Antioquía, le resistí en su cara, porque merecía reprensión. Porque antes que viniesen algunos de parte de Santiago, comía con los gentiles. Mas después que vinieron, se separaba temiendo á los que eran de la circuncisión. Y con él simulaban también los demás judíos, de suerte que el mismo

(1) Didim., *De trin.*, 2, 6, 13; 3, 19; Cir. Alej., *In Ioann.*, 16, 12; Asterio, Anastasio y otros. V. Langen, *l. c.*, I, 101; II, 120 y sigs.

Bernabé fué inducido por ellos en aquella simulación. Mas cuando yo vi que no andaban derechamente conforme á la verdad del Evangelio, dije á Cefas á presencia de todos: Si tú, siendo judío, vives como los gentiles y no como los judíos, ¿cómo obligas á los gentiles á judaizar?» (*Gál.*, II, 11 14).

Pero ¿qué se deduce de esto? Nada más sino que Pedro se acomodó á las circunstancias, poderosas para él, en un punto, que también el decreto del Concilio había dejado libre, en un punto de *disciplina*. Con esto escandalizó á los pagano-cristianos, porque antes había frecuentado su mesa; pero no les impuso la obligación de imitar su conducta posterior, sólo que moralmente debía influir su ejemplo en ellos y turbarles la conciencia [1]. Tal conducta de Pedro, tan animoso y decidido unas veces, como desalentado y retraído otras, corresponde enteramente á su carácter ya conocido de los Evangelios, pero nada tiene que ver con su infalibilidad. Otra atenuante nos ofrece la situación del Príncipe de los Apóstoles frente á los judío-cristianos de Jerusalén, cuyas relaciones con el Templo y con los judíos poderosos, le imponían cierta reserva. No aparece menos conforme con los principios y línea de conducta del Apóstol de las Gentes, su oposición algo apasionada al Príncipe de los Apóstoles cuando creyó en peligro su misión entre los paganos. Pero la mención expresa, y aun podría decirse algo exacerbada, que aquél hace de su encuentro con Pedro, pierde una parte de su dureza si se recuerda el objeto de ella. Porque el Apóstol, en la Epístola á los Gálatas, la epístola más batalladora del Nuevo Testamento, tenía que defenderse á sí mismo y á su apostolado con todas sus fuerzas contra los intrusos judíos, que trataban de desolar el bello jardín de la Iglesia en Galacia, y que ya lo habían conseguido en parte.

---

(1) Döllinger, *Christentum*, 62 y sigs. De otra manera se presenta la cuestión si, con Zahn, Weber, Belser y otros, se traslada á fecha anterior al Concilio Apostólico la composición de la Epístola á los Gálatas, o por lo menos, la escena de Antioquía. En contra, *Realenzykl.*, XVI, [3] 198.

Orígenes justifica á San Pedro en los dos casos mencionados, con esta observación: «Era muy conveniente que los que en aquel tiempo eran enviados á los judíos, no se apartasen de las costumbres judías... Aun el mismo Pablo se hizo judío con los judíos y pagano con los paganos (1).» San Jerónimo pensaba sin duda en Orígenes, en Eusebio y en Crisóstomo, cuando trató de demostrar que el asunto de Antioquía fué una simulación. De aquí nació la célebre correspondencia epistolar entre él y San Agustín, quien rechazó la hipótesis de una simulación ó mentira, y con esto tuvo ocasión de elevar la autoridad de la Sagrada Escritura sobre todos los demás escritos. Verdad es que reconoció y censuró públicamente la falta de Pedro, pero también vió los auxilios espirituales inmediatos en la gracia apostólica. Por consiguiente, no puede deducirse que fuese adversario de la infalibilidad de Pedro y de los Apóstoles. San Jerónimo, que conocía ya antes otra interpretación, cedió por fin tácitamente al parecer de San Agustín (2). Junilio parece que considera la narración de la Epístola á los Gálatas como una invención libre (3). Tertuliano resolvió la cuestión de la manera más sencilla: «Fué un error de conducta, no de doctrina. No procedió conforme á la verdad del Evangelio.» El obispo Zósimo, en el Concilio de Cartago (256), compara el abandono de la circuncisión por Pedro con la conducta de los anabaptistas.

Otros Padres citan frecuentemente este caso para hacer ver que aun el Príncipe de los Apóstoles pudo incurrir

(1) *C. Cels.*, 2, 1.

(2) *C. Ruf.*, 3, 2; *Dial. c. Pelag.*, 1. 22. V. *In ep. ad Phil. v.*, 8; Möhler, *Schriften und Aufsätze*, I, 1 y sigs.; Döllinger, *l. c.*, 62 y sigs.; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1883, 456 y sigs.; Hergenröther, *Handbuch der Kirchengeschichte*, I, [2] 1884, 100 y sigs.; Zöckler, *Hieronymus*, 1868, 267 y sigs.; Reuter, *August. Stud.*, 326 y sigs., 357; Overbek, *Ueber die Auffassung des Streites des Paulus und Petrus in Antiochien bei den Kirchenvätern*, 1877; Holsten, *Evangelium des Paulus und Petrus*, 1868, 278 y sigs., 356 y sigs.; *Evangelium des Paulus*, 1880, 79 y sigs.; Wetzel, *Stud. u. Krit.*, 1880, 432 y sigs.; Zimmer, *Zeitschrift. f. wissensch. Theol.*, 129 y sigs.; Leitner, *Die prophetische Inspiration*, 1896, 177 y sigs.

(3) *Inst.*, 1, 6; Tert., *De praescr.*, 23; *Adv. Marc.*, 4, 3; 5, 3; Cipr. (edición Hartl), I, 454; Agust., *De bapt.*, 3, 7, 10.

en errores pasajeros también en cosas de fe. Gelasio, Pelagio II y Gregorio Magno dan esta explicación (1). Pero los Padres y los Papas distinguen en esto entre cosas de fe en sentido estricto y cosas eclesiásticas ó disciplinarias. Sus manifestaciones, ora muy severas, ora más suaves, pueden reducirse perfectamente al juicio de Tertuliano. Pelagio II quiere disculpar de ese modo el proceder de Vigilio en Constantinopla, proceder directamente extraño á la fe. Los Padres, en general, no sacan consecuencias contra la dignidad de Pedro, y celebran la humildad con que el cabeza de los Apóstoles recibió la reprensión de Pablo, así como su amor á la concordia.

6. Progreso en el conocimiento, pero enseñanza infalible.—Casi es innecesario recordar que á los Apóstoles, á pesar de la venida del Espíritu Santo, no se les *confió* desde el principio *enteramente toda* la revelación de la verdad, ni conocieron *todo* cuanto concernía al gobierno de la institución del Señor. Sobrevinieron circunstancias á las cuales no eran directamente aplicables los principios directos. No eran los Apóstoles instrumentos mesiánicos, muertos, sino testimonios vivos del Señor, convencidos de que el Espíritu de Dios los instruiría á su debido tiempo. Las revelaciones é inspiraciones particulares no excluyen la infalibilidad de los Apóstoles, al contrario, la confirman. De la vida de San Pablo sabemos también que en las empresas más difíciles de su misión, estaba dirigido por revelaciones especiales del Espíritu divino (2). Sin embargo de ello, hallábase convencido de que posee el Espíritu de Dios (I *Cor.*, VII, 40). Cristo habla por él, ó él habla en Cristo (II *Cor.*, II, 17; XIII, 3). El Señor con su virtud habita en él (II *Cor.*, XII, 9). Por lo cual pide obediencia

---

(1) Gelas., según Mansi, *Conc.*, VIII, 88; Greg., *In Ezech.*, 2, 6, 9; Langen, *Das vatikanische Dogma von der Universal-Episkopat und der Unfehlbarkeit des Papstes*, I, 103 y sigs.; *Die Kirchenväter und das Neue Testament*, 1874, 140; Belser, *Biblische Studien*, I, 1896, 102 y sigs.

(2) *Hechos*, XIII, 2; XVI, 6, 9; XX, 23; XXVII, 23; II *Cor.*, XII, 1 y sigs. V. Döllinger, *Christentum*, 87 y sigs.; Belser, *Beiträge zur Apostelgeschichte*, 1897, 67 y sigs.

á sus doctrinas y á sus prescripciones, y está tan seguro de la verdad de su Evangelio, que no aceptaría otro alguno, aunque lo trajera un ángel del cielo (*Gál.*, I, 1 y sigs.; II *Cor.*, XI, 4). Este es el Evangelio de Dios, de Cristo, el mismo que predicó Jesús y que predicaron los Apóstoles.

Así, pues, ¿quién dudará de que los Apóstoles se consideraron como *infalibles testimonios* de Jesucristo y como *anunciadores infalibles* del Evangelio, guiados por el Espíritu Santo? Su doctrina es la doctrina de Jesús y del Espíritu Santo, la verdad del Padre de las luces. El que á ellos oye, á Cristo oye; quien los desprecia, á Cristo desprecia y al que ha enviado al Hijo al mundo. Quien se separa de sus doctrinas, se separa de la fe, del Señor y de Dios, y se expone al castigo de la perdición. El Espíritu Santo introduce á los Apóstoles en la verdad que Cristo reveló, y los hace penetrar en los misterios que Cristo proclamó. No relatan ellos todas las cosas de modo formalmente perfecto y completo, ni se preocupan de la *construcción científica de un sistema de fe*, pues todo es para ellos vida, porque Cristo, el Resucitado, que vive y ya no muere, es el centro de su vida y de su fe. Pero los *principios de la doctrina dogmática*, según las palabras y los hechos de Jesús son para ellos inalterables. Estos deben mantenerse inmutables por quien aspire á la beatitud. El que cree y es bautizado, será bienaventurado. Y ¿cómo han de creer, si no se predica? ¿Cómo han de predicar, si no son enviados?

7. La Iglesia, no el obispo individual, es infalible.— El Apóstol Pablo ya llama *columna* y *apoyo de la verdad* á la Iglesia, fundada y dirigida por los Apóstoles (I *Tim.*, III, 15). No se habla aquí de una idea abstracta de la Iglesia. Tampoco se nombra el cuerpo doctrinal de los obispos. Pero aun cuando Pablo llamara columna y apoyo de la verdad á «toda la comunión cristiana,» por lo menos se comprendería en ella el cuerpo doctrinal. A juzgar por el carácter de las Epístolas pastorales y de sus destinatarios, no es el cuerpo doctoral la parte más pe-

queña de la Iglesia cristiana, puesto que el Apóstol mismo está á la cabeza de él. Cuando el Apóstol habla antes de la casa de Dios é inmediatamente después prosigue: «Grande es á todas luces el sacramento de la piedad,» demuestra que él aprecia todo el Cristianismo con su dogma, que pertenece á la Iglesia universal. De lo cual no puede deducirse otra cosa sino que existe la infalibilidad en la Iglesia, pero en la Iglesia instituída por Cristo, en la Iglesia apostólica. En efecto, Cristo no permitió que su Esposa fuese afeada con la mácula del error (*Efes.*, I, 23; V, 26 y sigs.), sino que la edificó sobre el fundamento de los Apóstoles y Profetas (II, 20).

Y con esto hemos pasado sin advertirlo desde los Apóstoles á la *Iglesia.* San Pablo mismo nos ha servido de *guía.* Habiendo sido escritas estas últimas Epístolas muy tarde, es decir, durante su prisión ó después de libertado de ella, debió procurar con todo empeño poner de relieve aquella institución sublime en la cual, después de la muerte de los Apóstoles, había de reposar el espíritu de la infalibilidad. El que reconozca la infalibilidad de la palabra divina en la Sagrada Escritura, se guardará bien de calificar de «pretensión infundada [1]» la afirmación de la infalibilidad de la Iglesia. Si, mediante el Espíritu de verdad, la «comunidad de los fieles» es la «casa de Dios» y «depositaria de la verdad» del Evangelio, por esto mismo está también preservada del «error humano.» Porque de lo contrario, ¿cómo podría llamarse la Iglesia «columna y apoyo de la verdad,» como el texto dice? Los que fundan toda su fe en la infalibilidad de la Sagrada Escritura, ¿cómo pueden hacer valer contra la infalibilidad de la Iglesia la gradual «aproximación al conocimiento completo de la palabra divina,» si no quieren admitir una apostasía de la verdad apostólica? Es cierto que «mientras el género humano deba desarrollarse conforme al designio providencial de Dios, habrá de crecer la comunidad fiel en el conocimiento de

(1) Tschackert, *Polemik*, 21.

Jesús;» pero ¿supera quizá en su crecimiento á la Sagrada Escritura? ¿No es, por lo contrario, verdaderamente necesaria para esta evolución la infalibilidad de la Iglesia? ¿No será preciso preguntar con los Padres á los herejes: ¿Podía Cristo tolerar el error de la Iglesia entera, ó solamente permitir que la mayor parte de la Iglesia cayese en el error y perseverase en él? Por lo contrario, una Iglesia que renuncia á la infalibilidad, ¿no ha roto en pedazos el lazo que la ligaba á los Apóstoles? «Un sistema, una comunidad, una Iglesia que abandona la infalibilidad, renuncia con ello á su autoridad ó á la conciencia de su pueblo (1).» Luego el principio de la infalibilidad no es una «presunción,» sino una cuestión de vida ó muerte para la Iglesia.

Pero aunque la infalibilidad de la *Iglesia* está en íntima conexión con la infalibilidad de los *Apóstoles*, no ha de pasarse por alto la distinción entre ambas. Los Apóstoles, como testigos de la persona y de la doctrina de Cristo (*Hechos*, I, 8), eran órganos inmediatos de la Revelación divina (*Juan*, XVI, 12), y como predicadores y escritores inspirados por el Espíritu de Dios, cada uno de por sí era infalible, y si bien se congregaban en consejo común, más era por amor de la unidad en la predicación y dirección de la Iglesia, que por temor de no poseer el verdadero Evangelio ni el Espíritu de Dios. Respecto á esto, tenía el Apostolado una condición peculiar. Pero después que los Apóstoles promulgaron y esparcieron el Evangelio y crearon una organización sólida (I *Tim.*, VI, 20. II *Tim.*, I, 13, 14; II, 2), se confió el «depósito» á la Iglesia entera infalible. Los sucesores de los Apóstoles y los que estaban en comunidad con ellos, sólo tenían que gobernar la herencia y hacerla fecunda. Por tanto, no es necesario que el individuo sea infalible, y si tenemos presente la parte humana de la Iglesia, hasta podríamos decir: aun por el interés de la unidad, es provechoso conferir el don de la infalibilidad á la Iglesia entera. Esto explica por qué, así como nadie duda de la infalibilidad de

(1) Manning, *Religio viatoris*, 2 1887, 66.

los Apóstoles en particular, la idea de que el obispo sea individualmente infalible nunca ha prevalecido; prueba de ello es que, según «la lógica católica [1],» de la infalibilidad de los Apóstoles en particular, no se deduce la infalibilidad personal de los obispos. Sin razón alguna se censura á la Iglesia católica, que con la continuación del Apostolado, admite también la continuación de la revelación, ya que todos los obispos juntos, es decir, la Iglesia universal, no tienen que hacer sino conservar, promulgar y explicar el depósito de la fe. Los «profetas» y los «doctores» fueron probados en la medida de la regla de la fe.

8. Los Padres sobre la infalibilidad de la Iglesia. —Si queremos dar una *demostración histórica* de la infalibilidad de la Iglesia, debemos seguir dos caminos. Por una parte, habrá que poner de manifiesto la *doctrina de la Iglesia*, de la Iglesia antigua y de la Iglesia de todo tiempo, y, por otra, demostrar la *infalibilidad real.* Para este fin, se remiten los *Padres*, no solamente á la sucesión no interrumpida de los sucesores de los Apóstoles, sino que, fundándose en la doctrina y constitución apostólica, se pronuncian también directamente en favor de la conservación de la verdad en la Iglesia y de la infalibilidad de la Iglesia. Porque á la Iglesia está confiada la luz de Dios, y, por consiguiente, la sabiduría de Dios, mediante la cual hace dichosos á todos los hombres (*Prov.*, I, 20 y sig.). En efecto, la Iglesia publica por doquiera la verdad, es el candelabro de siete brazos que difunde la luz de Cristo, dice San Ireneo [2]. La Iglesia es la Sinagoga que Dios, es decir, el Hijo, congregó por sí mismo y juntó mediante el Espíritu Santo. Para todas sus doctrinas é instituciones, tiene la Iglesia el testimonio de los Profetas, de los Apóstoles, de todos los discípulos. En efecto, en la

(1) Hase, *Polemik*, 37. Por lo contrario, Gasser observó en el Vaticano que los obispos no son sucesores de los Apóstoles con relación al Apostolado, sino con respecto al episcopado; por tanto, no son infalibles personalmente (*Coll. Lac.*, VII, 389).

(2) *Adv. haer.*, 5, 20, 1. v. p. 196 y sigs. *Theol. Quartalschr.*, 1823, 498 y siguientes.

Iglesia están los Apóstoles y toda la restante actividad del Espíritu, en el cual no tienen parte los que no pertenecen á ella. «Porque donde está la Iglesia, allí está el Espíritu de Dios, y donde está el Espíritu de Dios, allí está la Iglesia y toda gracia; pero el Espíritu es la verdad [1].» Así como un día habitó Jahvé en su pueblo, así mora el *Espíritu Santo en la Iglesia* para inspirarla en toda la verdad y conservarla en posesión de ella. «Si no estuviera presente el Espíritu, no existiría la Iglesia; luego si existe, es evidente que el Espíritu está en ella,» dice San Crisóstomo [2], dando así mayor realce al famoso texto de San Ireneo. Iglesia y verdad, Iglesia y Espíritu Santo, son inseparables; pero la Iglesia es únicamente la Iglesia católica. Si, en puridad, no es permitido comprender exteriormente esta concepción, menos lo será el volatilizarla, como lo hacen los conciliaristas, y admitir la posibilidad de que, mediante la gracia, pueda permanecer la Iglesia en «una sola mujerzuela» (Clémanges).

Tertuliano demuestra la infalibilidad de la Iglesia por su unidad en la fe y en la doctrina. Esta unidad sería imposible sin el don especial del Espíritu Santo, puesto que es muy inverosímil que muchas Iglesias, desviándose de la verdad, incurran en el mismo error. «Y bien,—dice Tertuliano,—demos por sentado que hayan errado todas (las Iglesias), que el Apóstol se haya engañado al dar algún testimonio (*Rom.*, I, 8); que el Espíritu Santo se haya desentendido de encaminarlas á todas hacia la verdad, aunque fué enviado para eso por Cristo, para lo cual había logrado del Padre que fuera maestro de la verdad; que el Vicario de Cristo haya descuidado su misión el Vicario de Dios, tolerando, entre otras cosas, que las Iglesias entendiesen y creyeran de distinta manera de la que él mismo predicó por medio de los Apóstoles; pero ¿es

(1) *Adv. haer.*, 3, 6, 1; 24, 1; *Apología*, II, 593.
(2) *Hom. de S. Pent.*, 1, 4. V. Ignac., *Ad Smyrn.*, 8, 2; Schell, *Das Wirken des dreienigen Gottes*, 1885, 531; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, IX, [2] 304 y sigs.

realmente verosímil que tantas y tan importantes Iglesias hayan seguido errando en *una misma* fe? La probabilidad de *un* éxito entre muchas posibilidades, es igual á cero; el error en la doctrina de la Iglesia hubiera debido ser múltiple. Luego, ¡atrévase alguien á afirmar que han errado los que iniciaron la tradición! [1]»

Orígenes advierte: «Por tanto, no debemos dar oídos á los que dicen: «Mirad, aquí está Cristo,» pero sin mostrarlo en la Iglesia; porque desde Levante á Poniente, brilla ella con los esplendores de la verdadera luz, es columna y apoyo de la verdad y en ella está toda la venida del Hijo del Hombre, quien á todos y en todas partes dice: Mirad, yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo.» San Cipriano pone de relieve las partes aisladas de la Iglesia, diciendo: «Con el nombre de Iglesia (*Juan*, VI, 66 69) mostró Jesús que, aun cuando se va la multitud obstinada y orgullosa de los que no quieren obedecer, la Iglesia en cambio, no se separa de Cristo, y constituyen la Iglesia las gentes unidas alrededor de los sacerdotes (obispos), y el rebaño que sigue al pastor.» «Luego la Iglesia católica—dice Lactancio—es la que tiene el verdadero culto. Ella es manantial de vida, morada de la fe, templo de Dios; si alguno no entra en éste, ó se va de él, está lejos de la esperanza de la vida y de la eterna salvación.» Y San Jerónimo advierte: «No debéis creer que haya varias Iglesias que tengan las ubres de la enseñanza y que puedan nutrir á los fieles con la leche de la ciencia. Porque en ninguna otra mora el Espíritu Santo incesantemente sino en el Salvador [2].»

9. **Los obispos. La sucesión apostólica.**—Pero ¿cómo se imaginan estos Padres la infalibilidad? ¿Piensan quizás que la Iglesia de los «tres primeros siglos triunfó de las muchas sectas sencillamente por la confesión de

---

(1) Tert., *De praescr.*, 28.

(2) Oríg., *In Matth.*, n. 47; Cipr. *Ep.* 66, 8; Lact., *Inst.*, 4, 30; Jer., *Brev. in Ps.* 67, 16, 17; *C. Lucif.*, 28; Atan., *Ep. ad Epict.*, 3; Agust., *De symb. ad catech.*, 1, 6.

fe apostólica, sin órgano infalible? (1) ¡Como si fuera posible gobernar una sociedad de hecho mediante una palabra escrita ó transmitida por tradición! (2) ¿No llaman los Padres á la Iglesia *institución viva*? ¿No designan á la Iglesia como columna y sostén de la verdad, como la luz de Cristo? ¿No recuerdan al Espíritu Santo que obra en la Iglesia, y solamente en la Iglesia? También ellos, y señaladamente San Cipriano, nombran repetidas veces á los *obispos*, y especialmente á los *obispos de Roma*, cuando tratan de la promesa de Cristo. ¿Mas cómo se formó el *símbolo apostólico*? ¿Por qué se le considera como compendio de la verdad cristiana? Hemos visto antes que es un resumen de lo que fué creído en toda la Iglesia, en toda la Iglesia apostólica. Los obispos eran los que se atenían al símbolo como símbolo eclesiástico, y por su autoridad, no por simple confesión, conservaron la unidad en la Iglesia y la defendieron contra el error y las herejías. La profesión de fe del símbolo se hacía entonces en el *bautismo*, que pertenecía á las funciones del obispo. El obispo tenía á su cargo por lo menos la imposición de manos y la unción. De esta manera, prescindiendo de la predicación, era el obispo el vigilante y guardador de la fe apostólica.

¿Por qué otro motivo se remitieron Ireneo y Tertuliano tan enérgicamente á la *sucesión apostólica*, sino para encontrar en la tradición viva la garantía humana de la conservación de la pureza de la doctrina apostólica? Los obispos, *individualmente*, no eran, en efecto, infalibles; pero la Iglesia, como congregación de los obispos y de los fieles, bajo una cabeza común, se consideraba infalible. Si los Apóstoles tenían ya una organización, de suerte que el fruto de su actividad dependía de la unión con la comunidad, mucho más debía existir aquélla después de la muerte de los Apóstoles. La unidad y la infalibilidad son inseparables. En opinión de los grandes apologistas del siglo

(1) Hase, *Polemik*, 16.
(2) V. arriba pág. 234.

II, era indudable que la Iglesia, como tal, no podía caer en el error. Pero la Iglesia estaba representada por los sucesores de los Apóstoles unidos entre sí y con el Jerarca Supremo.

«La predicación eclesiástica debe transmitirse mediante el orden de la sucesión de los Apóstoles y conservarse incesantemente hasta el día de hoy en la Iglesia», dice Orígenes, y con esto caracteriza la relación de los obispos con los Apóstoles, así como la importancia de la tradición infalible de la verdad apostólica. En efecto, establece esta regla contra los muchos que creen saber lo que es Cristo y á menudo predican lo distinto de sus predecesores [1]. «Estas (las nefandas orgías de los herejes), nadie las rechazará como el Espíritu Santo, que fué enviado á la Iglesia, y recibido primero por los Apóstoles y comunicado á los que habían confesado la verdadera fe; sus sucesores somos nosotros, cuando nos hacemos partícipes de la misma gracia, del mismo sacerdocio y de la misma doctrina, y nos consideramos como custodios de la Iglesia»; así dice Hipólito. La fortaleza de la *Iglesia católica* frente á todos los falsos dogmas, consiste en que la sucesión apostólica ofrece la garantía de que conserva pura la verdad apostólica, y en la conformidad de las Iglesias apostólicas, testimonio indudable de la infalibilidad. Sin los sucesores de los Apóstoles habría sido ésta imposible. Estos, con su perfecto consentimiento, son los *órganos de la infalibilidad*.

También los *gnósticos* se remitieron á una tradición apostólica y establecieron una regla de fe; pero la debilidad del gnosticismo consistía en que «los gnósticos no estaban en condiciones de demostrar la evidencia de la tradición ni de unir estrechamente la propagación de ésta con la organización de la comunidad [2].» Les faltaba aquella *autoridad eclesiástica* que garantiza la infalibilidad de la Iglesia universal, porque la transmitieron los Apóstoles

---

(1) *De princ.*, 1, 2; *In Matth.*, n. 46; Hipól., *S. Philos.*, 1, *proem.*
(2) Harnack, *Dogmengesch.*, I, [2] 118, n. 1.

y estaba asistida del Espíritu Santo. Les faltaba también el *carisma de la verdad*, otorgado por Dios á los sucesores de los Apóstoles, para asegurar la conservación inalterable y la tradición de la verdad (1), carisma que sólo se concede á los que pertenecen á Cristo.

La *autoridad*, en unión con la asistencia del Espíritu Santo, es el elemento decisivo de la infalibilidad, no la regla de fe, que á su vez necesita la autoridad. Por lo cual pudo decir San Agustín: «No creería yo en el Evangelio, si no me moviera á ello la autoridad de la Iglesia católica (2).» «Solamente los herejes, que no viven en la unidad de la fe católica, pero que alardean de ser cristianos, se ven precisados á apoyarse en la razón para infamar la fe y ofuscar á los inexpertos, cuando precisamente por este motivo vino el Señor para imponer la fe. Están obligados á obrar así, porque su autoridad no resiste la comparación con la de la Iglesia. Por eso intentan combatir la sólida autoridad de la Iglesia con el pretexto de la razón. Pero Aquel que ofreció tan graciosamente la fe, proveyó á la Iglesia de autoridad mediante el acuerdo unánime de todos los pueblos y naciones y de la Sede Apostólica, y la ha reforzado con numerosos é irrefutables motivos racionales por obra de hombres piadosos, doctos y prudentes (3).» San Agustín formuló el principio de que es tan evidentemente infalible la Iglesia católica como infalible es la Sagrada Escritura; no tuvo que quebrarse «seriamente» la cabeza para averiguar cómo y á quién competía convocar el concilio, y si los decretos del mismo son valederos por sí mismos ó necesitaban confirmación;

---

(1) Probst, *Kirchliche Disziplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten*, 1873, 33.

(2) *C. ep. Fundam.*, 5, 6.

(3) Agust., *Ep.* 118, 5, 32; *De bapt.*, 2, 4, 5; *C. Crescon.*, 2, 33, 39; Harnack, *Dogmengesch.*, III, 2 68 y sigs., 115; *Reden und Aufsätze*, I, 51 y sigs.; Reuter, *August. Stud.*, 329 y sigs. Chemnitz, *Examen Trid.*, 1, 2. S. 2, 2. Lagrange (*La méthode historique*, 27) observa que esta máxima de San Agustín ha de acentuarse especialmente en la crítica actual de los Evangelios. Por lo cual escribe el canónico anglicano Gore: «Quizás podemos decir que cada día será más difícil creer en la Biblia sin creer en la Iglesia.»

pero frente á los pelagianos y á los donatistas, que no negaban el concepto de la infalibilidad de la Iglesia, defendió como infalible la «verdad católica». La autoridad unánime de la Iglesia católica decide, porque el Espíritu Santo es el «alma de la Iglesia».

II. *Los concilios ecuménicos*

10. Los concilios generales.—La infalibilidad tenía sus órganos en los obispos como sucesores de los Apóstoles, y se manifestó especialmente en el consentimiento de las Iglesias apostólicas en los *concilios ecuménicos*. Así como es imposible explicar el Espíritu Santo, del cual se habla en relación con el Concilio Apostólico, por el «sentimiento cristiano» y el «genio del Cristianismo» (Hase), apréciese como se quiera el valor del decreto que en él se dió, no muy importante dogmáticamente, así es imposible desconocer, en esta consecuente y segura aplicación de la regla de fe á los concilios, y, en verdad, de la regla de fe *explicada*, la infalible autoridad de los sucesores de los Apóstoles. Los concilios, después del ejemplo de aquel primer Concilio Apostólico, reclamaron la asistencia del Espíritu Santo para sus decretos de fe. Ya San Cipriano escribe al Papa Cornelio en nombre del concilio presidido por él (252): «Nos ha parecido bien por inspiración del Espíritu Santo [1].» El sínodo de Arles dice: «Nos ha parecido bien en presencia del Espíritu Santo y de sus ángeles.» Constantino llama al decreto sinodal de Arles «juicio celestial», y quiere que este fallo sea tan respetado como si lo hubiera dictado el Señor mismo [2]. Es indudable que en ambos casos no se trataba de la Iglesia universal. Cipriano observa expresamente que no quería imponer sus conclusiones á los demás; pero como quiera que sea, queda expresada con ello su convicción de que la verdadera doctrina sólo puede ser conservada, y se conserva realmente, bajo la asistencia del

(1) *Ep.* 57, 5.
(2) Hefele, *Konziliengeschichte*, 1, 2.

Espíritu Santo [1]. Era preciso restablecer el consentimiento universal por otro camino, camino que los africanos dieron á conocer claramente por medio de su unión con la Sede Romana.

Universalmente se reconoció por los Padres reunidos en Nicea que su concilio habló en virtud del Espíritu Santo, y que fué reunido por éste para aniquilar las herejías [2]. Constantino dice: «Lo que ha parecido bien á los trescientos obispos, ha de considerarse como la única doctrina de Dios.» El concilio de Calcedonia declaró formalmente: «Ni á nosotros ni á otro alguno permitiremos transgredir ni en una sílaba lo que decretaron nuestros padres en Nicea, recordando las palabras: No desvíes la piedra que tus padres han puesto. Porque no eran ellos los que allí hablaban, sino el mismo Espíritu Santo [3].» Celestino empieza su carta al sínodo de Efeso con las palabras: «De la presencia del Espíritu Santo da testimonio la asamblea de los obispos.»

San León Magno, hablando del símbolo de Calcedonia, dice que nada puede añadirse á esta regla emanada por inspiración divina [4]. Declara irreformable el juicio de la Iglesia, que excluye toda duda. Nunca falta á la Iglesia la protección de Dios. Gregorio Magno confiesa que acepta y venera los cuatro concilios (el quinto quedó sin mencionar expresamente) como los cuatro Evangelios [5]. Pío IV llama á los Padres reunidos en Trento, los inspirados de Dios.

Pero el *calcedonense*, con su símbolo, no introdujo la menor innovación, sino que sencillamente dió expresión

(1) Sohm (*Kirchenrecht*, I, 328 y sigs.) extiende esto á todos los concilios. Dice que todos los días hay un concilio universal en presencia del Espíritu Santo. Por este motivo, no hay sínodos infalibles; la doctrina de la infalibilidad de la Iglesia, de un magisterio dogmático infalible era desconocida en la antigua Iglesia católica. V. Scheeben, *Dogmatik*, I, 212 y sigs. Belarmino cita una serie de pasajes de las Escrituras y de los Padres.

(2) Atan., *Ad Afros*, 5 y sigs.; Basil., *Ep.* 114, 162, 3; Greg. Naz., *Or.*, 21, 4; Cir. Alej., *Ep.* 39; Sócr., *Hist. eccl.*, 1, 9; Hefele, *l. c.*, I, 436.

(3) Mansi, *Conc.*, VI, 672.

(4) Celest., *Ep.* 18, 1; León I, *Ep.* 102, 2; 120, 4; 162, 1-3; Hefele, *l. c.*, I, 56 y sigs.

(5) *Ep.* 1, 25. V. *Corpus iur.*, I, dist. 15, c. 1.

al principio tradicional católico que reconoce la suma de la verdad revelada, en la fe universal eclesiástica y apostólica. Los concilios proclaman, por lo regular, esta *continuidad de la fe*. Los Padres, congregados en Calcedonia, declaran que renuevan la verdadera fe de los Padres frente á las herejías, que predican á todos el símbolo de los 318 de Nicea, y que reconocen como hermanos suyos en la fe á los 150 de Constantinopla, que lo aceptaron. «Aceptando también los decretos y los preceptos dogmáticos de los sínodos anteriores efesianos en tiempo de Celestino y Cirilo, definimos que la explicación de los 318 Padres de Nicea resplandece ante la fe verdadera é inmaculada y que también es satisfactorio lo que se resolvió por los Padres en Constantinopla en confirmación de la fe católica y apostólica.» Declaran también que si dan más explicaciones, es á causa de los ataques de los herejes, no porque tuvieran por insuficientes las conclusiones de los sínodos anteriores [1]. Después de la lectura de la profesión de fe, exclamaron los Padres: «Esta es la fe de los Padres... Esta es la fe de los Apóstoles; todos nos adherimos á ella, todos pensamos así.»

11. El carisma de la verdad.—Todo el curso de las deliberaciones conciliares es una prueba de que la Iglesia congregada está persuadida de la asistencia del *Espíritu infalible;* pero considera esta asistencia sólo como medio para la *interpretación infalible de la fe revelada.* Así, dice Vicente de Leríns que, en Efeso, para evitar innovaciones, pareció bien aquel modo de obrar que es en todo el mejor, el más católico y fiel; esto es, poner delante las sentencias de los Santos Padres, de los cuales los unos fueron mártires, los otros confesores, y todos eran y siguen siendo santos sacerdotes, para confirmar ordenada y solemnemente la santidad de la fe antigua mediante su acuerdo y sus conclusiones, y condenar la blasfemia de las innovaciones profanas [2].

---

(1) Mansi, *Conc.*, VII, 107.
(2) *Common.* 29.

Que la Iglesia decida cuestiones que no pueden contestarse con toda seguridad recurriendo á las fuentes de la fe, no es doctrina nueva y opuesta á la de los Padres [1]. Para esto tampoco se necesita una «inspiración divina directa.» El magisterio eclesiástico no ha sido, en efecto, instituído para resolver «cuestiones teológicas,» pero sí para dar definiciones en materia de fe. Esto se hace sobre el fundamento de las Escrituras y de la tradición. Los concilios generales fueron la mejor institución establecida por los Apóstoles mismos, para expresar rectamente la fe de todas las Iglesias apostólicas y dar testimonio de la doctrina apostólica. Sin embargo de ello, no es lícito imaginarse este procedimiento como puramente externo ó, también como mecánico, lo que sería peor aún. Si el asunto hubiera sido tan sencillo y fácil, no se habrían necesitado tan prolongadas y repetidas deliberaciones, y serían incomprensibles las violentas luchas con los herejes. Así como á la exposición de la fe va unida la explicación y más precisa definición de ella, así también, los obispos no son simplemente en los concilios *testimonios* de la fe tradicional, sino que están también investidos de un *carisma de la verdad.* Por consiguiente, «los que en la Iglesia están, deben obedecer á los sacerdotes, especialmente á aquellos que tienen la sucesión de los Apóstoles, los cuales, con la sucesión del episcopado recibieron el carisma seguro de la verdad, según los decretos del Padre [2].»

12. San Agustín sobre los concilios.—Pero este *carisma* no confiere la infalibilidad á los particulares investidos. Verdad es que para los Padres, como Atanasio, Agustín y otros, era indudable la infalibilidad de la Iglesia; pero podía preguntarse de qué modo se *explica formalmente.* Lo mismo podía discutirse de los concilios, porque el número de obispos no bastaba por sí solo. San Agustín prefiere la Sagrada Escritura á todos los escritos de los

(1) Langen, *Unfehlbarkeit*, 109. V. Granderath-Kirch, *Geschic. des vatikanische Konzils*, I, 86 y sigs.
(2) Iren., *Adv. haer.*, 3, 24, 1; 5, 20, 1 y sigs.

obispos (1). Sobre aquélla no es permitido discutir. Pero los escritos de los obispos, si se desvían de la verdad, pueden ser objeto de corrección, mediante la sabia palabra de un hombre mejor versado en el asunto, ó por la autoridad superior, ó por las doctas sentencias de otros obispos ó de los concilios. Así, pospone los *concilios provinciales* á la autoridad de los *sínodos plenarios*, congregados de todas las partes del mundo cristiano, y cree que, aun en éstos, se corrigen frecuentemente los anteriores por los posteriores, si mediante la experiencia se pone en claro lo que estaba obscuro y se descubre lo que estaba oculto. Pero ni esta afirmación ni la conocida sentencia de San Gregorio Nacianceno sobre las disputas humanas en los sínodos (2), pueden aducirse contra la infalibilidad de la Iglesia ó contra la infalibilidad de los sínodos generales (3). En efecto, Gregorio se refiere á los sínodos en que él intervino, y en cierto sentido tiene razón al afirmar que no sólo no extirparon el mal, sino que lo aumentaron.

Asimismo, San Agustín alude solamente á los *sínodos africanos* celebrados con motivo del bautismo de los herejes. De otro modo, no hubiera podido decir que los concilios plenarios anteriores eran corregidos *frecuentemente* por los posteriores; pues hasta entonces sólo había habido dos concilios generales, de los cuales el segundo, el de Constantinopla, no adquirió autoridad sino paulatinamente, y el primero trató la cuestión del bautismo de los herejes, que se consideró como asunto de disciplina, por muy estrecha que sea su conexión con la materia de la fe. Por esto San Agustín no podía aludir más que á nuevos hechos de la Historia ó de la Teología, mediante los cuales se hiciese necesaria una modificación de los decretos anteriores.

Que San Agustín cree que todavía no se había ocupa-

(1) *De bapt.*, 2, 3.
(2) *Ep.* 130 (al. 55).
(3) Hase, *Polemik*, 18 y sigs. En contra, Petav., *De Trid. Conc. et S. Aug. doctrina*, 3, 2; *Opp. Barri-Ducis*, V, 75.

do ningún concilio general en esta cuestión, resulta de que Cipriano no se habría contentado con alegar un concilio plenario africano celebrado en tiempo de Agripino, si hubiera podido citar sobre este objeto un concilio en ultramar ó universal. «No nos atreveríamos á afirmar algo semejante, si no estuviéramos apoyados en la autoridad unánime de toda la Iglesia; por este motivo habría cedido también él (Cipriano), si ya en su tiempo se hubiera restablecido y explicado la verdad de esta cuestión y hubiera sido confirmada por un concilio plenario [1].» En el mismo pasaje declara por qué razón no pudo ocurrir esto entonces, y con ello determina mejor su idea respecto á los concilios: «Porque ¿cómo hubiera podido ofrecerse á la clara ilustración y á la confirmación de un concilio plenario un argumento envuelto en una nube tan grande de controversias, si no hubiera sido tratado mucho tiempo antes en todas las comarcas de la tierra por muchas discusiones y conferencias recíprocas de los obispos?» Pero la causa de la paz logró que por medio de la lucha se llegase al fin á la clara verdad, de modo que permaneciese incólume el vínculo de la verdad.

Se discute acerca de cuál fué el concilio plenario celebrado después de la muerte de San Cipriano y antes del nacimiento de San Agustín [2], si el de Arles ó el de Nicea [3], pero probablemente se trata del primero, puesto que en su doctrina de la Trinidad no se funda San Agustín en el niceno. Para concluir, dice: «Porque los concilios posteriores son preferidos á los anteriores, y lo universal se prefiere siempre con razón á lo particular.» En la paz con San Cipriano, pone la autoridad de toda la Iglesia sobre la de los

(1) *De bapt.*, 2, 4, 15.

(2) Ibid., 2, 7, 12; 2, 9; 4, 5, 7; 4, 9, 12; 5, 17, 23; 22, 30; 6, 7, 10; 7, 53, 101; *C. ep. Parmeniani*, 2, 13, 30 y sigs.; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 319 y sigs.

(3) *Konziliengeschichte*, I, 57 y sig., 202 y sig.; Harnack, *Dogmengesch.*, II, [2] 93, Anm. 1. Sohm (*Kirchenrecht*, 13) se pronuncia por Arles, al cual San Agustín, de conformidad con la opinión de la antigua Iglesia, habría llamado «concilio universal de la Iglesia entera». Al contrario, Specht (*l. c.*, 315 y sigs.) está por Nicea. Tournely vacila; Belarmino está por Nicea.

71 obispos africanos (1). De esto se sigue que él no creyó que el concilio relativamente plenario ni el concilio absolutamente plenario representasen de igual modo la Iglesia infalible; la infalibilidad, según él, es sólo de la Iglesia universal representada en un concilio ecuménico, aunque sobre esto, no hizo declaraciones más precisas. Con mucha frecuencia hace resaltar la referencia á la *sede apostólica*. Con lo cual no se niega la infalibilidad del Papa, aun cuando no trata de ella (2). San Agustín está de hecho de acuerdo con Esteban.

13. La disputa de los Tres Capítulos.—En realidad, los concilios *ecuménicos* nunca se han puesto en *contradicción* con los concilios precedentes. Ya los obispos del segundo concilio de Constantinopla (553), discutieron si había peligro de que la condenación de los *Tres Capítulos* condujese á una contradicción con el concilio de Calcedonia; con frecuencia el decreto por ellos sancionado, fué entendido por muchos en este sentido, y así se juzga aun en los actuales días por los polemistas protestantes (3). «Fué reprobada la fe, dicen, de dos Padres de la Iglesia oriental, muertos hace largo tiempo, pero esto no obstante, muy autorizados, los cuales en el sínodo de Calcedonia fueron reconocidos como ortodoxos; por consiguiente, la conclusión de un sínodo ecuménico aparecía formalmente contra la de otro, verdad es que en un juicio sobre personas y escritos, pero en relación inmediata con un dogma.»

Eran éstos Teodoreto é Ibas, porque sobre el tercero en la disputa de los Tres Capítulos, Teodoro de Mopsuestia, no se había pronunciado el concilio de Calcedonia. Respecto de los primeros, la objeción hecha en el concilio de Constantinopla, ofreció por lo menos cierta dificultad; pero se consiguió resolverla, porque Teodoreto é Ibas se habían purificado *personalmente* en Calcedonia de la sospecha de herejía nestoriana, y en consecuencia fueron restablecidos en

(1) *De bapt.*, 3, 10, 14; Reuter, *August. Stud.*, 185 y sigs., 339 y sigs.
(2) Döllinger-Friedrich, *Janus*, [2] 1902, 3 y sigs., 315.
(3) Hase, *Polemik*, 19; Strauss, *Die christl. Glaubenslehre*, I, 116.

sus obispados. Pero con esto no se aprobó su conducta pasada ni sus escritos, sino que precisamente la petición de un anatema categórico sobre Nestorio, fué para disipar las dudas que se tenían acerca de la ortodoxia de ellos dos. «Sólo sobre este asunto ya pasado, juzgó el quinto concilio, sin contradecir en lo más minimo el decreto de Calcedonia ni la rehabilitación de estos dos hombres. También el fallo del quinto concilio tenía un fundamento objetivo... á lo sumo se podría decir que estuvo en contradicción con el voto de algunos pocos miembros del de Calcedonia [1].»

14. El Concilio de Constanza y el quinto Concilio Laterano.—No es más fundada la oposición entre el concilio de *Constanza* y el quinto *Concilio Laterano*. El primero dijo que el concilio general está sobre el Papa, y el segundo que el Papa está sobre el concilio. Pero la disputa sobre la ecumenicidad del concilio de Constanza ó de algunas sesiones del mismo, no ha terminado aún, y no llegará quizá á un resultado satisfactorio. Si le concedemos también la ecumenicidad, el sínodo sólo puede interpretarse en el sentido en que la confirmaron Martín V y Eugenio IV, los cuales se abstuvieron de pronunciar sobre ella una confirmación absolutamente general. Cierto que ellos no dicen particularmente cuáles decretos fueron excluídos de la confirmación, «pero es claro que ambos excluyen de su aprobación aquellos decretos que limitaban la autoridad y el derecho de la Santa Sede, y señaladamente los de las sesiones tercera y quinta de Constanza [2].» El cuarto decreto no quería formular un dogma, sino asegurar la ejecución de sus futuras conclusiones sobre la fe y respeto del cisma. A esto se declararon obligados también Martín V, Eugenio IV y Nicolás V. El decreto tampoco correspondía á la doctrina hasta entonces enseñada acerca del primado ni á la constitución; pero era un expediente de la necesidad de aquellas difíciles circunstancias. Por

(1) Hefele, *Konziliengesch.*, II, 906.
(2) Hefele, *l. c.*, I, 61 y sigs.; VII, 104, 367 y sigs.; Funk, *Lehrbuch der Kirchengesch.*, 4 1902, 372.

este motivo fueron rechazados con razón los principios fundamentales de Constanza por Eugenio IV, Leon X y Pío IX (1). Así, pues, no hay motivo para explotar este, por lo menos dudoso, decreto contra la infalibilidad de la Iglesia, según el parecer de los galicanos, y fundar en esto una oposición formal contra el lateranense. Como quiera que sea, la Iglesia de Occidente se puso en lo futuro al lado del lateranense, júzguese como se quiera la oportunidad de sus decretos (2). Además, esto es ciertamente una confirmación de la conducta de Martín V.

15. La infalibilidad del concilio es idéntica á la infalibilidad de la Iglesia. Determinación más precisa del carácter ecuménico. Seleucia. Rímini. Latrocinio de Efeso. Sínodo de Constantinopla.—La infalibilidad del *Concilio* se identifica con la de la *Iglesia*. Por este motivo, sólo pueden considerarse como generales, total ó parcialmente, aquellos concilios que pertenecen á toda la Iglesia como tal, ó se elevan á esta dignidad por el consenso universal. En última instancia, no es la ciencia, sino la Iglesia misma, la que puede emitir un fallo definitivo. Así se explica que «un número determinado de concilios haya conseguido poco á poco una autoridad incondicional en el pensamiento de toda la Iglesia católica, aunque se prescinda de cierta diversidad de selección entre la griega y la romana, porque, por efecto de cierta necesidad interna, estos sínodos pusieron de relieve una serie lógica de nociones relativas á la esencia del Hombre-Dios; de suerte que todo sínodo posterior no halló crédito si no reconociendo, en primer lugar é incondicionalmente, la serie de los concilios anteriores (3).» Con esto se demostró que no dominaba en la asamblea el capricho ni el arbitrio, sino el espíritu de la verdad. Las necesidades generales de la vida cristiana, no las sutilezas teológicas, fueron los estímulos de

(1) Scherer, *Literar. Rundschau*, 1888, n. 8; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VII, ² 1799 y sigs.; Hefele-Hergenröther, *Konziliengesch.*, VIII, 710 y sigs.

(2) *Realenzykl.*, XI, ² 368.

(3) Hase, *Polemik*, 19.

los debates, y el resultado, la pura conservación y la interpretación de la doctrina tradicional.

Si solamente se quisiera juzgar el carácter de los sínodos por el *número de los reunidos*, podría ponerse frecuentemente en duda. «En los sínodos de Rímini y de Seleucia (359) se congregó un número de obispos triple del que hubo en Nicea; sus conclusiones fueron rechazadas, porque no correspondían á aquel orden de ideas.» No obstante esto, el sínodo de Rímini renovó desde el principio, por mayoría de obispos, la fe nicena y pronunció el anatema contra los cabezas de los arrianos. La mayor parte de los obispos no sospechaban que los arrianos dieran otro sentido al texto original no falsificado, porque creían que los sacerdotes no serían capaces de tanto [1]. Dámaso protestó contra estos sínodos, porque estaban en contradicción con el de Nicea. El número de obispos tampoco podía influir, dice, puesto que el obispo de Roma, cuya opinión debía haberse oído ante todas cosas, no estaba presente. Cuando el obispo arriano Maximino aludió al símbolo de los 330 obispos en Rímini, le contestó San Agustín: «No me remitas á tales escritos, pues, ó no los tengo á mano en este momento, ó no me siento obligado á acatar su autoridad [2].» En cuanto al sínodo de Seleucia, terminó sin resultado alguno, á causa de las disensiones de sus componentes. Sólo el emperador (Constancio) supo al fin imponer su voluntad. La nueva confesión (de Nicea), que debía poner de acuerdo á todos los que estaban contra la «desemejanza,» se convirtió en instrumento de violencia contra los homusianos. Por consiguiente, á pesar del gran número de obispos, no puede hablarse aquí de un concilio general.

Precisamente las vicisitudes de las discusiones arrianas muestran de nuevo que no sólo triunfó la «necesidad de una serie de ideas determinadas,» sino la infalibilidad de la Iglesia. También el error puede alegar en su favor una

(1) Jerón., *Adv. Lucif.*, n. 19; Dámaso, *Ep.* 3, 1; Hilar., *C. Auxent.*, 13; Teodoredo, *Hist. eccl.*, 2, 17, 18.
(2) *Coll. c. Max.*, n. 4.

necesidad lógica, si sólo se tiene presente el elemento formal. Pero en la Iglesia cristiana está la verdad material. Después del advenimiento de Joviano al trono (363), pudo decir Atanasio, con el sínodo de Alejandría, que la confesión nicena es la fe proclamada de siglos y que la proclaman todas las Iglesias en todos los lugares, de España... y las Iglesias de Oriente, exceptuando unas pocas imbuídas de arrianismo. «Por experiencia conocemos la manera de pensar de todas las Iglesias antedichas, y poseemos escritos, y sabemos que, aun cuando algunos pocos contradicen esta fe, no pueden prevalecer frente á todo el globo terrestre [1].»

Ningún cambio pudo introducir en esto el *latrocinio de Efeso* (449). Aunque el advenimiento del nuevo monarca no hubiera dado repentinamente otro giro á las cosas, nunca habría llegado á la dignidad de concilio ecuménico. A esto ya había proveído León el Grande. Cierto que no faltaron en los concilios generales diversas influencias de especie mundana; pero la conducta de la Iglesia en lo sucesivo, después que las influencias hubieron cesado, demostró claramente de qué lado estaban la Iglesia y la verdad. El sínodo de Constantinopla en el año de 754 contó ciertamente 338 obispos y se llamó á sí mismo ecuménico; pero no hay que hablar aquí de una representación universal ni de un reconocimiento universal. Su prohibición de las imágenes se extendió precisamente hasta donde dominaba el brazo del emperador. Los patriarcas de Oriente, exceptuando el imperio bizantino, así como la Iglesia romana, declaráronse contra tal sínodo. El Concilio laterano de 769 lo señaló con el anatema [2]. Si los Concilios ecuménicos no pueden ser combatidos más que con tales concilios provinciales, su autoridad permanecerá plena é intacta durante mucho tiempo, pues constituyen siempre un testimonio elocuente de la fe de los cristianos en la infalibilidad de la Iglesia, y á ellos se debe que la unidad se haya conservado.

(1) Teodoredo, *Hist. eccl.*, 4, 3. V. el sínodo romano de 369 en tiempo de Dámaso y el antioqueno del año 379.

(2) Hefele, *Konziliengesch.*, III, 4 y sigs., 429 y sigs., 438 y sigs.

16. Concilios de reforma.—En este particular se entregaron todos confiadamente á la *autoridad de la Iglesia.* El derecho canónico aceptó el decreto de Gregorio Magno sobre los cinco (cuatro) concilios ecuménicos [1] celebrados hasta entonces, así como la *professio fidei* que ha de ser jurada por el nuevo Papa, según la cual fueron reconocidos como ecuménicos ocho concilios [2] á fines del siglo IX. En cuanto á los concilios medioevales, la aprobación pontificia era clara por el hecho mismo de que se celebraban por lo regular en Roma bajo la presidencia ó la vigilancia del Papa.

Se comprende que en los tiempos del *cisma* y de los *concilios de reforma* se hicieran por algunos sabios ciertas manifestaciones dirigidas contra la autoridad de los Papas y de los concilios; pero aun estas manifestaciones aisladas, explicables en épocas de terrible crisis, no se encaminaban á conmover el principio de la infalibilidad. Pedro de Ailly que, por su relación con Benedicto XIII y Juan XXIII, así como con los sínodos de Pisa y de Constanza, conoció las consecuencias del cisma, creyó que debía atacar la infalibilidad de los concilios generales, á fin de que se tomaran medidas más suaves con los pretendientes al papado [3]. Sin embargo de ello, se decidió por la superioridad de los concilios sobre el Papa, pero cambió tantas veces de opinión respecto al derecho de votación y al modo de votar, así como en su conducta con respecto á Juan XXIII, que no puede considerarse como testigo competente en contra de la infalibilidad. «Acumula con frecuencia opiniones diversas, sin rechazarlas definitivamente, por ejemplo, respecto al origen del primado eclesiástico, y expresa como opinión suya que la autoridad de la Iglesia romana proviene *principaliter* de Cristo, y *secundario* del concilio. Conforme á esto ha de juzgarse también esta proposición suya: «Según algunos grandes doctores, un concilio general pue-

(1) *Ep.* 1, 25; *Decr.*, 15, c. 1.
(2) *Dist.*, 16, c. 8.
(3) Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, I, ³ 371.

de equivocarse, y no sólo sobre hechos, sino también en el derecho, y lo que es más, en la fe; únicamente la Iglesia universal tiene el privilegio de no poder errar en la fe [1].» Por modo extraño hállase ya aquí la alusión á *Luc.*, XXII, 32. Nicolás de Cusa, se vió obligado por las circunstancias de la época á cambiar distintas veces de conducta respecto al concilio de Basilea y á la Santa Sede.

La proposición de San Antonino de Florencia, aunque sea auténtica, nada puede probar en contra de la doctrina general del Santo mismo ni de la Iglesia. Se explica también por las circunstancias de aquel tiempo. Habida cuenta de lo embrolladas que estaban las cosas á fines del siglo XIV y principios del XV, no era fácil, ni siquiera á un santo, dar siempre en el punto exacto. Por eso dice: «También el concilio puede errar; porque si bien un concilio ecuménico se refiere á toda la Iglesia, no es, sin embargo de esto, toda la Iglesia, sino que representa á toda la Iglesia. Por este motivo, es posible que la fe se conserve en uno solo, y en este caso podría decirse, con verdad, que la fe no falta en la Iglesia. Esto se hizo evidente durante la Pasión de Cristo, cuando la fe se mantuvo sólo en la santa Virgen; porque todos los demás se escandalizaron, á pesar de que Jesucristo había orado por Pedro para que no perdiese su fe [2].» Considerando Antonino la oración del Redentor por Pedro como hecha por la fe de toda la Iglesia, y no por la fe de sus sucesores, no niega la promesa de la infalibilidad jurídica de los sucesores de Pedro, sino que la quiere derivada de aquélla. Si la oración del Señor se refiere inmediatamente á la indefectibilidad de la fe interna, no puede aplicarse directamente á los sucesores de Pedro [3].

Es evidente que Antonino estaba poseído de celo por la Iglesia. Por eso escribe á su sobrino Juan, con motivo de la

(1) Hardt, *Magnum oecum. Const. Conc.*, II, 1697, 200; Hergenröther, *Historia de la Iglesia*, II, 674; Hurter, *Nomenclator*, IV, 1899, 602 y sigs.
(2) *Summa doct.*, p. 3, tit. 23, c. 2, 6; *Civ. Catt.*, *Ser.* 7, V, 52 y sigs.; IX, 304 y sigs., 573 y sigs., 709 y sigs.; el pasaje es considerado como interpolación, y se combate sobre todo la opinión de Bossuet.
(3) Scheeben, *Dogmatik*, I, 100.

elección de Calixto III: «Como quiera que sea, es necesario pensar siempre bien del Padre Santo y juzgar siempre bien sus disposiciones, más que las de otra persona, y no amilanarse por cualquier pequeño obstáculo. Cristo dirige la nave de Pedro; por eso no puede zozobrar. A veces parece que el Señor dormita en medio de la tempestad; entonces es necesario despertarlo con oraciones y buenas obras, que buena falta hacen (1).» Ciertas proposiciones aisladas podrán parecer afines á las ideas protestantes; pero están muy lejos de obscurecer la fe católica de los hombres insignes; no fueron ellos precursores de la Reforma.

La Edad Media se ocupó más en el elemento interno que en el externo de la Iglesia, refirió muchas veces, en primer término, la indefectibilidad de la fe á la fuerza y al sentimiento de la fe en los creyentes, y en este sentido explicó también, en parte, la infalibilidad de la Iglesia y del Papa. Esta concepción fué promovida especialmente por San Francisco de Asís y por sus Ordenes. Pero no se creía con esto poner en duda la infalibilidad objetiva. La corriente de aquel tiempo, como del tiempo de Occam, Marsilio de Padua y Juan de Jandun, atendido el descontento general en lo que se refería al Estado y á la Iglesia, preparó el camino á Wiclef y Hus, y conmovió muchas veces la autoridad eclesiástica; pero las consecuencias de esta orientación condujeron á algo peor que á socavar la infalibilidad de la Iglesia. La Iglesia encontró en el cardenal Juan de Torquemada, el cual tomó parte en los concilios de Constanza, Basilea y Florencia (2), un defensor enérgico de su autoridad y de su infalibilidad, aunque con cierta exageración curial. Su libro sobre la Iglesia alcanzó mucha fama.

---

(1) Reumont, *Briefe heiliger und gottesfürchtiger Italianer*, 1877, 144.

(2) Döllinger-Friedrich, *Janus*, ² 311: Torquemada y Antonino enseñan que los Papas y Concilios pueden errar en cosas de fe, y aun toda la Iglesia hasta *una* persona, quizás un laico, puede errar. Al contrario, Schwane, *Dogmengesch.*, III, 449 y sigs., 805 y sigs.; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, XII, ² 1884; Pastor, *Geschichte der Päpste*, I; Hefele *Konziliengesch.*, III, 4, 478; Hürter, *Nomenclator*, IV, 730.

17. Los reformadores. El Tridentino. El Catecismo Romano.—La apelación de los *reformadores* á un concilio general contra las resoluciones del Papa, nació de aquel mismo espíritu que, desde un siglo atrás, intentaba poner en contradicción los concilios generales con el Papa. No obstante esto, semejante apelación arrancaba todavía del supuesto de que los concilios generales pueden resolver infaliblemente las discusiones sobre la fe. Lutero, con su oposición á las doctrinas é instituciones eclesiásticas, no trataba de combatir al principio la autoridad de la Iglesia católica, y aun más tarde se expresó diversamente según las circunstancias. Todavía en 1528 reconocía que «bajo el papismo hay mucho bien cristiano, y aun todo el bien cristiano, y que todo eso ha llegado hasta nosotros,» á saber, la Sagrada Escritura, el verdadero bautismo, el verdadero sacramento del altar, las verdaderas llaves para la remisión de los pecados, la verdadera predicación, el verdadero catecismo; yo digo que bajo el Papa está la verdadera cristiandad. Aun en 1538 reaparecían estos conceptos (1); pero ya en 1518 negaba toda representación á la Iglesia, y la infalibilidad á los concilios generales, para reducirse á la infalibilidad de la Iglesia universal y de la Sagrada Escritura. Teóricamente rechazó por primera vez la autoridad de los Concilios ecuménicos y del Papa, cuando en las controversias de Leipzig se vió acorralado por los decretos del concilio de Constanza contra Hus (2). La razón más profunda de esto fué la interpretación subjetiva de la fe, de la justificación y de la piedad. En este sentido los artículos de Smalkalda pintan al vivo la conducta de Lutero con Roma y con el Concilio general.

Por este motivo, no necesitó el *Tridentino* definir formalmente la infalibilidad del concilio (3). Era cosa natural,

(1) Obra ed. por Walch, VIII, 480; XVII, 2646. V. *Katholik*, 1890, I, 139; Harnack, *Dogmengesch*, III, ² 759; Sohm, *Kirchenrecht*, 476 y sigs.

(2) Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, II, 83 y sigs.; Hefele-Hergenröther, *Konziliengesch.*, IX, 94, 104 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, III, 572, 734; Denifle, *Luther und Luther tum un der ersten Entwicklung quellenmätzig dargestellt*, I, 1904, 726 y sigs.

(3) *Sess.* IV; *Sess.* VI, cap. 16, can. 29; *Sess.* 13, proemio.

y está claramente definida en el proemio de algunas sesiones, en las que siempre se afirma la asistencia del Espíritu Santo. Se comprende que no se tratara especialmente la cuestión de la relación entre la Santa Sede y el Concilio; no se quería dar lugar á nuevas discusiones en el seno de la Iglesia misma. Otra cosa ocurrió con el *Catecismo Romano*, pues, como guía doctrinal de los párrocos, aceptó simplemente el dogma de la infalibilidad. «Así como esta Iglesia *una* no puede errar en la tradición de la fe y de las costumbres, porque está guiada por el Espíritu Santo, así todas las demás que se atribuyen el nombre de Iglesias, siendo guiadas por el espíritu del demonio, han de estar necesariamente expuestas á los más peligrosos errores en la fe y en la moral [1].» No entra en la determinación del órgano de la infalibilidad.

III. *Los reformadores respecto á la infalibilidad*

18. Los reformadores reclaman la infalibilidad. Principio material.—Al combatir la infalibilidad de la Iglesia, ¿estaban quizás dispuestos los reformadores á renunciar á su propia infalibilidad? O al contrario, ¿necesitaban suponerla con más energía, cuanto más violentamente impugnaban la otra? Calvino en Ginebra y Lutero en Wittenberg condenaban á todo el que atentase contra sus doctrinas. Entre el Lutero de 1521 [2], que no permite que nadie en la tierra le dé lecciones de fe, porque cree conocer por sí mismo la verdad de la palabra de Dios, y el Lutero de 1532 y 1535, á quien no le basta la palabra de Dios como *regula fidei*, sino que le parece necesaria una autoridad personal que decida en cosas de fe, existe gran contradicción, explicable solamente porque la lucha con los adversarios puso en claro el inseguro fundamento de la interpretación subjetiva, y también hizo pasar á segundo tér-

(1) I, 10, 16.
(2) *Auf das überchristliche, übergeistliche und überkünstliche Buch Bock Emsers.*

mino la Iglesia apostólica. «Dios no puede mentir, luego tampoco la Iglesia puede errar.» Pero no se dedujeron las consecuencias de esto.

El punto de partida de la Reforma consistió en rechazar toda autoridad humana en cosas de fe; pero esto dió por resultado la autoridad de Lutero «como Papa.» Lutero dice imitando á San Pablo: «No hay un ángel en el cielo, y menos un hombre en la tierra, que pueda y se atreva á rectificar mi doctrina. El que no la oye, no puede ser salvo, y el que cree lo contrario que yo, está condenado al infierno (1).» «Los dos principios, á saber, que su doctrina le fué comunicada por Dios en misión especial por lo que es la única capaz de salvar, y que el Papa es el Anticristo, fueron ideas que obsesionaron á Lutero y dominaron toda su vida y sus obras todas (2)» «Lutero supo mantener con la

(1) Obras ed. de Wittenberg, II, 49; de Erlangen, XXVIII, 144. V. Janssen, *l. c.*, II, 203, 223; III, 190; Paulsen, *Geschichte des gelehrter Unterrichts auf den deutschen Schulen vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart*, I, 1895, 213 y sigs.; Bernouilli, *Die wissenschaftl. und die kirchl. Methode in der Theologie*, 1897, 196 y sigs.

(2) Janssen, *l. c.*, II, 83, 95, 219 y sigs.; V, 311; Hase, *Polemik*, 2; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, ² 339; Möhler, *Symbolik*, 10, 330, 409 y sigs., 426 y sigs.; Röhm, *Konfessionelle Lehrgegensätze*, III, 1886, 53, 145, 264; Härnack, *l. c.*, III, ² 582, 696 y sigs., 737; *Reden und Aufsätze*, II, 297 y sigs. Sobre el opúsculo: *Wider das Papstum vom Teufel gestiftet 1545*. Hermann, *Römische und evangelische Sittlichkeit*, ² 1902, XIII, 8 9. «Lo que nos separa de Roma, es hoy lo mismo que Lutero expresa en estas palabras: «El Pontificado instituído por el diablo.» *Realenzykl.*, XIV, ² 258 (Ochino), 294 *(Controversia sacramentaria)*; Denifle, *l. c.*, 858 y sigs. Con un poco más de delicadeza, toma Hase (Obras, VIII, 2, 272) contra Röhr la defensa del Papa. En los libros simbólicos, dice, es llamado anticristo, y también Judas, apóstol del diablo, cabeza de todos los bandidos, etc. «Mas esto, que era natural, dadas las pasiones de aquel tiempo, desdice de nuestra cultura. Conviene al Protestantismo mostrarse justiciero con cualquiera manifestación histórica, y reconocer, por consiguiente, que si de Roma viene mucho mal, viene también de allí mucho bien á todos los pueblos de Occidente.» En particular pide consideración para los actuales príncipes de la Iglesia, hoy tan oprimidos. Burkhardt, *Luthers Vorstellungen von der Entstehung und Entwicklung des Papsttums*, 1896; Schäfer, *Luther als Kirchenhistoriker*, 1897. El secretario general de la «Legión evangélica», Dr. Frey, repite con otros que «la Iglesia católica es un aborto del infierno». *Flugschrift*, n. 223, 1904; *Stimmen aus Maria Laach*, LXVII, 1904, 359 y sigs. V. Osborn, *Die Teufelsliteratur in 16 Jahrhund.*, 1893, 167 y sigs. Que el Papa sea «el anticristo» ó «la meretriz de Babilonia», ya lo afirmaban los cátaros y los valdenses. V. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes im Mittelalter*, II, 1889, 280.

mayor facilidad, en cuantas afirmaciones hizo, el lenguaje de la confianza más indudable y de la certeza más indefectible.

El *principio formal*, según el cual la Sagrada Escritura debe ser la única norma de fe, ofreció, en efecto, aparentemente á los fieles entera libertad de examen y de fe. Pero estableciendo Lutero, según su interpretación de la palabra de Dios, á la cual se remitía, sólo como principio fundamental directivo el *principio material* de la justificación por la fe, se declaró autoridad infalible para el examen y para la fe. Si la Iglesia católica hubiera aceptado esto, se hubiera avenido Lutero otra vez con ella [1]. Pero indudablemente habría sido preciso que la Iglesia renegara de su propia infalibilidad, como también de su historia de 1500 años, para someterse á la infalibilidad de un individuo [2], que ni en su cargo ni en sus obras podía ofrecer fundamento alguno. Cochläus, en Worms, pidió á Lutero señales y milagros. Lutero remitióse á la voz que de Dios oía en su interior y tomó por revelaciones sus conocimientos [3], si bien exigía para los predicadores y teólogos una misión acreditada. Cuando Lutero dice: «Dios me ha conducido como á un ignorante al que se le vendan los ojos,» reconoce que no tiene prueba alguna de su misión, y que á lo sumo la espera de lo venidero. Más exacto es que los reformadores, frente á los derechos de la Iglesia consagrados en el transcurso de los siglos, apelaran «al cielo, al eterno derecho de la idea;» sólo que ésta era precisamente su propia idea, no la del Espíritu Santo, aunque la fórmula concordista habla de dones especiales y señalados del Espíritu Santo, con los cuales había sido iluminado el Doctor Lutero, el héroe [4]. Contra los fanáticos afirma Lutero que Dios jamás envió á nadie sin llamarlo por medio de

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 725, 728, 745.
(2) Aleandro según Hefele-Hergenröther, *Konziliengesch.*, IX, 184.
(3) Spahn, *Cochläus*, 1898, 81; Schmitt, *Confutatio Lutheranismi Daniel a. 1530 conscripta a Nic. Stagefyr s. Herborneo*, 1902, 37; Wilmers, *De eccles.*, 40.
(4) P. 2, c. 7, 26, p. 733.

un hombre ó atestiguarlo por señales. Pero Tomás Münzer estaba tan convencido como Lutero de su misión divina. Sebastián Franck pone al Papa al lado de Lutero y de Zwinglio. Calvino, en el prólogo á sus Instituciones, dice que se piden sin razón milagros, porque no se trata de un Evangelio nuevo, sino que se mantiene aquel cuya verdad está confirmada con todos los milagros de Cristo y de los Apóstoles. Pero ¿no se remitieron todos los reformadores al mismo Evangelio para diferentes doctrinas, y exigieron fe? Tampoco basta apelar al derecho de la comunidad (1), porque ésta debía obedecer y no podía hacer valer derecho alguno inalienable.

19. Necesidad del símbolo.—El *principio material* destructor de la investigación libre, se considera desde entonces como el principio de «vida ó muerte de la Iglesia,» aunque esto, según propia confesión, contradice á la Sagrada Escritura, y se funda, por lo menos formalmente, en una interpretación incompleta de un único pasaje de ella (*Rom.*, III, 28) (2). Tampoco los *símbolos* pueden tener carácter obligatorio, si no aparecen como expresión de una autoridad infalible. Ya Melanchthon exigió juramento sobre esto, pero no pudo exponer sino razones prácticas. El círculo vicioso de subordinar á la Escritura las confesiones que explican autoritativamente la Escritura, es inevitable.

(1) Hase, *Opp.*, X, 397: «Todo el derecho formal de la Reforma se funda en el principio de que toda potestad eclesiástica emana de la colectividad»; de lo contrario, la reforma hubiera sido una rebelión. Herborn dice que los herejes se hicieron al principio llamar luteranos, «porque para ellos Lutero era casi un Dios», mas cuando Dios comenzó á castigar sus malvados atentados, litigios, etc., con la confusión de las lenguas, como en la Torre de Babel, empezaron á llamarse evangélicos. Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 597, 727 y sigs.

(2) Un confesor había remitido á Lutero á *Rom.*, III, 28. V. Dorner, *Geschichte*, 80, 213. Para la defensa de Lutero, v. Janssen, *Geschichte*, II, 199. Mientras Tschackert (*Polemik*, 428) halla conforme al sentido la interpolación del «sola», Kaftan discute la justicia imputada, que se funda en la expresión accidental de *Rom.*, III, 28. V. Grisar, *Kolnische Volkszeitung*, *Lit.-Beil.*, 1904, n. 1-3, y Denifle, *l. c.*, 387, sobre el comentario de Lutero de 1515. Meyer (*Christentum und Germanen: Beiträge zus Weiterentwicklung der Religion*, 1905, 228) cita simplemente *Rom.*, III, 28, según la versión de Lutero (!).

La *fórmula de concordia*, no sólo rechaza todos los errores que se introdujeron en la Iglesia contra los tres símbolos, el apostólico, el niceno constantinopolitano y el atanasiano, sino que reconoce también sin alteración la confesión de Augsburgo, la apología, los artículos de Smalkalda y los dos catecismos de Lutero. «Conforme á esta guía, brevemente indicada, ha de formarse toda doctrina en materia de religión, y si algo es contrario á ella, ha de rechazarse y condenarse, porque contradice á la declaración unánime de nuestra fe [1].» Si se piensa en lo «poco laudables que fueron los medios con que se compiló y se llevó á cabo,» no vendrá la tentación de unirse á los escolásticos protestantes del siglo XVII, y aceptar sus «inspirados» autores, á cambio de la infalibilidad del Tridentino. No obstante esto, los teólogos protestantes están obligados á la fórmula de concordia.

«Los epigones de la Reforma sometieron también las ideas de los fieles á los dogmas de una Iglesia regida por príncipes, profesores y pastores; la sujeción religiosa se hizo más dura que antes bajo el dominio del Pontificado, sin que pareciese justificada por la creencia en una Iglesia infalible.» «Con buen fundamento de verdad, podría volverse á preguntar si un Andrea..., un Chemnitz, un Selneker..., un Chyträus..., un Musculus y un Körner..., compiladores de la fórmula, son los intérpretes auténticos é infalibles de la doctrina protestante [2].» Pero ¿es esta la

(1) *I proem.*, 3, 6, p. 572. V. los tratados de Kepler con los tubigenses, *Kepleri opera*, ed. Fritsch, VIII, 785, 792 y sigs., 804; Schuster, *Johann Kepler und die grossen Streitfragen seiner Zeit*, 1888, 151; Nösgen, *Symbolik*, 39 y sigs.

(2) Hase, *Opp.*, X, 404; Baur, *Dogmengesch.*, III, 1867, 22; Mulert, *Die Lehrverpflichtung in der evangelischen Kirche Deutschlands*, 1904; *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, 1904, 264 y sigs. La cosa es, dice, «escabrosa y penosa». «El atraso de la civilización se manifiesta por modo muy rudo. En las actuales Iglesias evangélicas regionales, todavía es obligatorio adherirse al Concilio Efesino ó al Calcedonense, ó á los escritos del siglo XVI, que apenas son conocidos por ninguno de aquellos que á ello son obligados.» Harnack, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*, «*Reden und Aufsätze*», II, 132 y sigs.; Peipers, *Das protestantische Bekenntnis*, 1897; *Realenzykl.*, IV, ³ 209, 293; VIII, ³ 11 y sigs.; XI, ³ 734; XVI, ³ 163; Kahl, *Bekenntnissgebundenheit und Lehrfreiheit*, 1897, 98; Agricola, *Bekenntniss-*

doctrina infalible de la Sagrada Escritura? El dicho: «Palabra de Dios y doctrina de Lutero nunca se ocultan,» ha sufrido gran sacudida desde el tiempo del filosofismo. La *theologia sacra*, en el sentido de doctrina infalible, se ha desvanecido.

Es, pues, inexacto á la luz del protestantismo ortodoxo, decir que el factor «ético,» que es uno de los polos del protestantismo, se une interiormente como por sí mismo con el «intelectual,» conductor de todas las ideas teológicas y, generalmente, de toda ciencia, en la doctrina bíblica, la cual no se atestigua servilmente, sino libremente, fué ensalzado por los reformadores en su *núcleo inconfundible de todo tiempo*, á la dignidad de norma de todas las ideas humanas (1). «El exclusivo paulinismo... se convierte en yugo para lo presente y lo futuro... En esto deja el Catolicismo mayor libertad que el protestantismo eclesiástico (2).»

Asimismo, es falso que la *Reforma*, negando la *infalibilidad de toda Iglesia existente*, remita á cada uno de los fieles á su propio corazón, movido por el Espíritu Santo, y á la Sagrada Escritura, cuya interpretación dejó libre á la ciencia, como así resulta de su principio fundamental, y que el ideal de la Iglesia, ó el Cristianismo perfecto, se halle contenido por entero en ninguna de las Iglesias nacidas en el trascurso de los siglos (3) Esta idea no brotó hasta el siglo XIX, pero no en el XVI. Verdad es que Lutero, como los demás reformadores, parece que á veces reconoce

---

gebundenheit und Lehrfreihet unter der Gesichtpunkt des Rechtes, 1898; *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht*, 1898, 347 y sigs. Sobre la controversia de los teólogos ó pastores acerca de si la obligación de atenerse á las confesiones, *quia seu quatenus* concuerdan con la Sagrada Escritura, debía exirgirse jurídica ó moralmente, por el cargo ó por la teología, véanse los simbolismos de Scheele, Müller y Lootz. Schultz (*Zeitschrift für Theol. u. Kirche*, 1900, 52 y sigs.) no conoce sino una obligación para el eclesiástico, el cual, como empleado de la *civitas Dei*, aplica sencillamente la confesión, como los empleados del Estado aplican la ley civil, sin sentirse personalmente responsables de ellas. De otro modo, Burger, *Realenzykl.*, XIV, [3] 495 y sigs.

(1) Hundeshagen, según Kattenbusch, *Konfessionskunde*, I, 66 y sigs.

(2) Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 280; Krogh-Tonning, *Der letzte Scholastiker*, 38 y sigs.

(3) Hase, *Polemik*, 36; *Opp.*, VIII, 1, 466; X, 30; Nösgen, *Symbolik*, 318 y sigs.; Bunsen, *Die Zeichen der Zeit*, II, 1855, 132.

otras Iglesias, pero sólo cuando la necesidad le obliga. Estaba muy lejos de reconocer la Iglesia católica, «la gran meretriz,» ni siquiera como Iglesia particular. Al contrario, hallábase persuadido de que restablecía la verdadera Iglesia de Cristo (1), ó por lo menos, se mostró tanto más persuadido de ello cuanto más se afanaba, lleno de su odio á Roma, por cumplir el sistema dogmático de su doctrina. «¿Qué es un dogma sin infalibilidad? (2)» Por este motivo define Bunsen el luteranismo como aquel desdichado sistema dogmático, no histórico ni filosófico ni teológico ni evangélico, en el cual entró Lutero en la segunda mitad de su vida para tormento suyo y de Melanchthon, sistema que después perfeccionaron los escolásticos luteranos y trataron de darle el valor de «confesión.» La queja de Melanchthon sobre la ignominiosa servidumbre que soportó, tiene razón más profunda.

Es indiscutible que en la tierra nunca se ha realizado la Iglesia ideal, pero es necesario que la Iglesia cristiana haya dado vida desde el principio á una idea de su Fundador y haya transmitido indefectiblemente la Revelación infalible. En la consecución del ideal, la Iglesia tropieza con los órganos humanos á los cuales está destinada; pero que es verdadera é infalible, lo justifica el Espíritu Santo, que dirige los órganos humanos. Cierto es que Melanchthon, los magdeburgeses, Calvino y los adversarios de Bossuet trataron de refugiarse en la infalibilidad de la Iglesia universal, pero ¿dónde está esa Iglesia? La Iglesia propiamente dicha, en cuanto corresponde á su idea, es tan incomprensible como la Iglesia invisible (3).

20. Infalibilidad de la letra de la Sagrada Escri-

(1) Lobstein, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, 1896, 85 y sigs., 295.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, III, 2 742 y sigs., 760; Janssen, *Geschichte*, II, 365, 383 y sigs.; Bernouilli, *Die wissenschaftl. Methode*, 202 y sigs.

(3) *Realenzykl.*, III, 2 665: «Calvino identificaba su obra y su idea sencillamente con la voluntad de Dios y con la verdad misma. De aquí que los que de él disentían eran para él enemigos de Dios é instrumentos del diablo.»

tura.—Mas aun prescindiendo del símbolo, y postergando el principio material, ha de admitirse por lo menos que la antigua ortodoxia protestante creyó en la *infalibilidad de la letra de las Sagradas Escrituras*. La Sagrada Escritura sola sirve de juez, norma y regla según la cual han de juzgarse los dogmas. Los símbolos se consideran únicamente como testimonios y explicación de la fe. La fe en ella, opina Hase con otros, así como la fe del católico en la infalibilidad de su Iglesia, es igualmente subjetiva. «A pesar de todo, queda la diferencia de que el protestantismo, sólo abandonando aquella doctrina de la inspiración, antes natural que sobrenatural, llegó á la más elevada evolución de su naturaleza, mientras la Iglesia católica, abandonando su infalibilidad, se destruiría á sí misma, porque sin ella no podría ser ya la Iglesia perfecta, en la cual coinciden la idealidad y la realidad, y no tendría derecho á exigir la sumisión incondicional de las conciencias [1].» Pero ¿abandona por ventura la Iglesia católica su derecho á la infalibilidad tan fácilmente como el moderno protestantismo, ¡y no solamente esto, sino, en general, toda inspiración?

Si se afirma hoy que no se sabe qué actitud adoptar con respecto á la *autoridad doctrinal de la Biblia*, y que se debe á la ciencia el resultado de haber hecho, en los casos particulares, imposible la defensa de la inspiración y de la infalibilidad de la Biblia [2], siempre podrá citarse el ejemplo de Lutero, cuyas manifestaciones acerca de los Profetas no demuestran que hubiese procedido con la Sagrada Escritura de la manera que lo hubiera exigido su doctrina de la inspiración. Porque yo pregunto: «¿En quién abundan más las parcialidades, y aun las contradicciones, que en Lutero?» Así replica Reuter á los detractores de San

(1) Hase, *Polemik*, 39; Baur, *Dogmengesch.*, III, 5 y sigs.; Sabatier, *Religionsphilosophie*, 1898, 220 y sigs., 269 y sigs.

(2) *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 24, col. 577; Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 422 y sigs.; Röhm, *Konfessionelle Lehrgegenzätze*, III, 47; Harnack, *Dogmengesch.*, III,[2] 584 y sigs.; Lobstein, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, 1896, 97 y sigs., 105 y sigs., 122 y sigs.

Agustín [1]. Pero es preciso proseguir y recordar que Lutero rechazó como no canónicos libros enteros del Nuevo Testamento, porque no estaban de acuerdo con su teoría sobre la justificación. Luego su propia autoridad era para él más elevada que la Sagrada Escritura, y su infalibilidad estaba por encima de la infalibilidad de los Libros Santos. Si, pues, se discute esta última, no hay ya infalibilidad alguna, y, por consiguiente, tampoco una Iglesia cristiana. Verdad es que la Sagrada Escritura nunca podrá ser despojada de su carácter sobrenatural. Aun á quien no cree en su infalibilidad y no conoce una intérprete infalible, le ofrece enseñanzas y consuelo; pero una vez perdida la seguridad de la fe en la vida eterna, se abren de par en par las puertas á la duda y á la incredulidad. No se trata ya de la diferente interpretación científica de algunos pasajes, sino del carácter fundamental de las fuentes y de la regla de fe. «La crítica más aguda y la interpretación más precisa de la época moderna, han falseado la idea de la sencillez, de la claridad luminosa, de la total cohesión de las Escrituras bíblicas, y al mismo tiempo ha hecho vacilar todo punto de apoyo. Los movimientos de la ciencia moderna hieren en esto más directamente al protestantismo que al Catolicismo [2].»

Así como el hombre nunca habría alcanzado la virilidad sin la *autoridad*, y así como el niño necesita de los padres y maestros para su educación, de igual manera es imposible la educación religiosa de un pueblo, del linaje humano, sin una autoridad viva é infalible. La vida es en esto más poderosa que toda teoría. La historia de todas las religiones parte de este supuesto. Lo que las confesio-

(1) Reuter, *Augustinische Studien*, 514; Harnack, *l. c.*, III, ² 697, 722 y sigs., 744 y sigs. Al contrario, Kunze, *Glaubensregel*, 499 y sigs.

(2) Eucken, *Die Lebensanschauungen der grossen Denker*, 280; Kropatscheck, *Das Schriftprinzip der luther. Kirche*, I, 1904, 7 y sigs. Strauss (*Glaubenslehre*, I, VI) no halla ya gran diferencia entre el protestantismo y el Catolicismo. Cuando se discute de autonomía y de eteronomía del espíritu, la cuestión accesoria, esto es, si su principio es la Iglesia ó la Escritura, no puede tener más que un interés restringido. Fe ó ciencia moderna, he aquí los verdaderos contrarios.

nes protestantes han debido padecer por haber rechazado una autoridad infalible de la Iglesia, es cosa que no invita á imitarlas [1]. «El subjetivismo,—dice un crítico protestante,—que reduce el Cristianismo á la proposición de que cada uno debe seguir su conciencia, es un aborto del espíritu calvinista. El pietismo, con su concepción material de la conversión, nació del sistema unilateral de Lutero. El protestantismo vacila entre la incredulidad y la fe fantástica.»

Un cultivador inglés de la filosofía de las religiones dice respecto al acuerdo entre el juicio subjetivo de la conciencia religiosa y el principio formal de la Biblia [2]: «Este acuerdo, como todos los de su clase, era de naturaleza frágil. No transcurrió mucho tiempo sin que se rompiese el equilibrio entre los dos principios antagónicos en provecho del espíritu del libre examen y del espíritu crítico é individualista. Tal triunfo fué total en la mayor parte de las confesiones protestantes, y las doctrinas objetivas del Cristianismo fueron extirpadas una tras otra del credo de diferentes Iglesias. Aun las sectas que con más firmeza se habían hecho la resolución de permanecer fieles á la ortodoxia antigua, relegaron á segundo término dogmas como el de la Trinidad y el de la Encarnación, para ocuparse más en el drama que se desarrollaba en el corazón del hombre, que en la fe de la redención y en la conversión de las almas. Este predominio exclusivo de uno de los elementos de toda religión viva en el protestantismo, impidió seguramente en gran parte su triunfo sobre la Iglesia romana. Siempre ha conservado él un carácter de negación y de lucha, y vive principalmente de la guerra incesante contra el Catolicismo y contra los principios sostenidos por éste. Si cesa de luchar contra la Iglesia romana, se escinde en dos partidos, se renueva el mismo conflicto en su seno entre libertad y autoridad. Por otra parte,

(1) *The American Journal of Theol.*, 1904, 683 y sigs.

(2) V. Seeberg, *Grundwarhetein der christlichen Religion*, 1902, 25, 26 y sigs.

la Iglesia de Roma, á consecuencia de su permanente hostilidad á la Reforma, se ha separado cada vez más de la sociedad moderna. Vive de lo pasado, pero ha conservado la misma tradición rica y fecunda de la antigüedad cristiana, que el protestantismo ha dejado perecer. El Catolicismo es, pues, la necesaria integración, el contrapeso indispensable del protestantismo: es una materia sin forma, que se opone á una forma sin materia [1].»

21. Febronianismo.—Un dogmático protestante cree que para dar una explicación satisfactoria de los símbolos, sería necesario ser un teólogo aguerrido hasta el punto de formular por sí mismo una profesión de fe, como la piden, en efecto, varios teólogos modernos á fin de tener por lo menos un guía. Censura á los ortodoxos todavía adictos á los símbolos que no tienen el valor de defenderlos en toda su extensión. Como puntos diferenciales entre el texto de los símbolos y la más rígida ortodoxia, enumera, á manera de ejemplo, la necesidad del bautismo para la salvación, la confesión auricular, los tres sacramentos, Bautismo, Eucaristía y Penitencia, la señal de la cruz antes de la oración de la mañana, la demonología, el símbolo atanasiano, que hace depender la salvación eterna de la aceptación de una vida abstrusa y al mismo tiempo contraria á la Biblia, la predestinación á la muerte eterna y la inspiración verbal. Todavía resalta con más fuerza la contradicción, si se tiene presente la historia de la Iglesia [2]. Se nos aconseja directamente que nos ahorremos los vocablos «dogma» y «ortodoxia» [3].

Cítase, por último, contra la infalibilidad de la Iglesia católica, á *Febronio, el Dr. Blau, José II* y los *obispos*

---

(1) Marillier, *Una nouvelle philosophie de la religion;* E. Caid, *The evolution of religion*, 1893; *Rev. de l'hist. des rel.*, 1894, II, 313.

(2) Lobstein, *Essai d' une introduction à la dogmatique protestante*, 1896, 93 y sigs.; *The American Journal of Theol.*, 1902, 15 y sigs.; *Realenzykl.*, IV, [3] 761; Kaftan, *Zeitschrift f. Theol. u. Kirche*, 1891, 23 y sigs., 537 y sigs.; *Theol. Lit. Ztg.*, 1903, n. 14, col. 406 y sigs.

(3) Rade, *Theol Lit.-Ztg.*, 1904, n. 14, col , 420, contra Kaftan, *Was die Rechtglaubigkeit in der protestant. Kirche bedeutet*, 1903; Huppert, *Der deutsche Protestantismus beim Beginn des 20 Jahrhund.*, 1902.

alemanes de fines del siglo XVIII; pero ¡qué mezquino es este argumento de tradición frente al testimonio de la larga serie de hombres sabios, santos y eminentes de todos los siglos desde San Ignacio, San Ireneo y San Agustín, hasta la época moderna! Que Erasmo creyese ó no en la infalibilidad, que el «historiador independiente De Thou,» según H. Grocio, continuó siendo católico con «treinta salvedades,» y que muchos católicos no mantenían su fe sincera interiormente, todo ello no puede resolver la principal cuestión sobre la infalibilidad de la Iglesia, ni aun siquiera influir en ella.

Si la objeción prevaleciese; ¿qué quedaría de la fe de los protestantes en la infalibilidad de la Sagrada Escritura, en la justificación mediante la fe sola, y en la divinidad de Jesús? ¿Acaso no fué Cristo infalible porque los judíos no creían en él? ¿Por ventura no publicó San Pablo el verdadero Evangelio porque fué perseguido en todas partes por los judaizantes? Pero tanto menos motivo tenemos de inquietarnos por todo esto cuanto podemos decir con buen fundamento que la mayoría más eminente de los católicos posee aún profunda fe en la verdad del Evangelio y en la infalibilidad de la Iglesia, y aun demuestra un conocimiento mejor del Cristianismo y de la piedad cristiana que la gran masa de los semisabios que todavía están á obscuras acerca de la esencia de la religiosidad cristiana, y que no pocos de los hombres educados científicamente en la Iglesia protestante, los cuales se encuentran en «una ignorancia horrorosa respecto al ser y á la historia de la piedad cristiana [1].» Esto recuerda el juicio de Lamennais, el cual dice que, fuera de la Iglesia católica, hay una progresión natural desde el protestantismo al deísmo y al ateísmo.

Es sabido que Bossuet escribió una obra en cuatro tomos contra Claude y Jurieu, relativa á las mudanzas y

(1) Happel, *Die Anlage des Menschen zur Religion*, 1877, 287 y sigs., 295; Seeberg, *Die Grundwahrheiten der christl. Religion*, 1902, 3 y sig. Sobre la crisis del Protestantismo francés á consecuencia de la crítica bíblica, véase Pressensé, *Le Cardinal Manning*, 1896.

cambios del protestantismo. Hoy se le podría añadir una serie de volúmenes. Un francés publicó más tarde un estudio sobre la obra de Bossuet, dándole el necesario perfeccionamiento, y fué elogiado, en parte, por un teólogo protestante, porque reconoce que el fin al cual vamos á parar bajo la doble influencia de la filosofía evolucionista (Hegel) y del metodismo de edificación (Wesley), es una religión cuya esencia es la mutabilidad. Ya en Lutero—dice—empezó á despertarse esta convicción; cambia y se envanece de ello. En el siglo XVII, la Iglesia protestante casi se igualó enteramente á la católica. El protestantismo se había convertido en una copia, en una reproducción del Catolicismo. Las audacias primitivas se habían olvidado; cuando Bossuet combatió el protestantismo con sus propias armas y le hizo contemplar su imagen como en un espejo, volvió á adquirir el protestantismo conocimiento de su propia naturaleza, y se separó de todo lo que le precedía, valdenses, wiclifistas y husistas, y elogió como fuerza y gloria suyas precisamente su novedad (1). Hoy se espera una Reforma nueva, que emprenda otra vez la labor, todavía imperfecta, un reformador nuevo, que llene el abismo innegable entre religión y cultura, y exprese con precisión y claridad el principio religioso-creador de la Reforma en la lengua del alma alemana y de la razón científica para el mundo moderno (2).

IV. *Fundamento material de la infalibilidad de la Iglesia*

22. Razón material de la infalibilidad eclesiástica. Quiliasmo. Constitución eclesiástica. La vida religiosa. —Si además de la *demostración formal* sacada de la Sagrada Escritura y de la tradición ó de la historia, se quie-

(1) Eck, *Theol. Ztg.*, 1894, n. 2, col. 45; Rebellieau, *Bossuet historien du Protestantisme. Étude sur l'histoire des variations et sur la controverse entre les protestants et les catholiques au XVIIe siècle*, 1891.

(2) Meyer, *Christentum und Germanen: Beiträge zur Weiterentwicklung*, 235 y sigs.

re añadir una *demostración material* de la infalibilidad de la Iglesia, será preciso recordar primeramente lo que hemos dicho en el cap. I. En efecto, el problema relativo á la infalibilidad de la Iglesia solamente tiene sentido para los que reconocen en el Cristianismo una revelación infalible, por lo que todo se reduce á saber si la Iglesia ha conservado con fidelidad é interpretado con rectitud el contenido de la Revelación. Pero ¿quién resolverá esto? El criterio individual es menos regulador aquí que en el procedimiento formal. Pero cuando vemos que toda la gran Iglesia católica, en los siglos II, III y IV, así como en los siguientes, profesa las mismas verdades, como transmitidas por los Apóstoles, y de conformidad con la Sagrada Escritura, ha de reconocerse en ello toda la garantía que humanamente es posible ofrecer. Ya se ha observado que también los reformadores están de acuerdo con los católicos en las cuestiones arrianas y cristológicas, tal como se resolvieron en los concilios antiguos. ¿Dónde está, pues, el error de la Iglesia antigua?

Desde el tiempo del deísmo (Tindal) se alega el *milenarismo*, que en los siglos II y III se difundió mucho entre los cristianos. Pero en su ruda forma de reino terrenal, sensible y milenario, no fué universal (1) y no se consideró como doctrina de la fe; en su forma ideal, en cuanto creencia en la pronta segunda venida de Cristo y principio de un reino eterno, se había difundido mucho y contribuyó á consolidar el valor y fuerza de los antiguos cristianos; pero tampoco constituye un argumento contra la infalibilidad de la Iglesia. Verdad es que el Señor predijo á sus discípulos que algunos no gustarían la muerte hasta que vieran al Hijo del Hombre venir en su reino (*Mat.*, X, 23; XVI. 28); pero también dijo, con motivo del discurso escatológico, en el cual une estrechamente la profecía de la vuelta y del juicio con la profecía de la destrucción de Jerusalén, que el día y la hora no lo saben

(1) Just., *Dial.*, 80; Harnack, *Dogmengesch.*, I,[2] 139.

ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre (*Mat.*, XXIV, 35) [1]. San Pablo creía en la proximidad de la Parusia, y se refirió como el Señor á ciertos anuncios de ella (*Rom.*, XIII, 11, 12; I *Tes.*, IV, 14, 16); pero, como el Señor mismo, y á causa de la inseguridad que en esto existe, exhortó á la vigilancia constante en interés religioso y moral (I *Tes.*, V, 1 y sigs.; II *Tes.*, III, 6 y sigs.; II *Cor.*, V, 3, 8; *Filip.*, I, 23 y sigs.; III *Tim.*, IV, 6). San Pedro señaló ya, en defensa de la profecía, el Salmo LXXXIX (XC) 4: «Un día delante del Señor es como mil años, y mil años como *un* día» (II *Ped.*, III, 8). «El punto esencial de la predicación de Jesús, no es la proximidad más ó menos inminente de la crisis, sino la idea de que el reino de Dios ha de llegar con absoluta certeza. La crisis es inevitable, la salvación no es ya un sueño, sino una realidad incontestable [2].» No es permitido juzgar las poéticas imágenes proféticas según el prosaico sentido literal [3].

Los Padres creyeron que debían reconocer los signos de la venida de Cristo en tiempos de desventura y perversidad universal, é interpretaron en el sentido de un reino terrenal el *Apoc.*, XX, 5. Pero Dios, con discreta sabiduría, dejó en tinieblas el momento, á fin de obligar á los hombres á la vigilancia perpetua. Así, pues, no es error de la fe el que el género humano haya creído en la proximidad de ese momento supremo. San Agustín dió la interpretación mística del reino de mil años [4]. Si realmente

(1) Haya de aplicarse esta indeterminación de la expresión á Jesús ó al narrador (Batiffol), convenía siempre, para excitar á la vigilancia, evitar una determinación precisa. V. Scheeben-Atzberger, *Dogm.*, IV, 820; Turmel, *Rev. d'hist. et de litér.*, 1900, 301 y sigs., 311; Camus, *Vraie et fausse exégèse*, 1903, 19.

(2) Weiss, *Predigt Jesu von Reich Gottes*, 69.

(3) Kennedy, *S. Pauls conceptions of the lasts thins*, 1904, *Rev. bibl.*, 1904, 615 y sigs.

(4) *De civ. Dei*, 20; 1-2; *Ep.* 197, 2; Reuter, *August. Stud.*, 112 y sigs.; Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur*, II, 460 y sigs.; Dorner, *Entwicklungsgeschichte*, I, 230 y sigs.; Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament*, 1890, 300 y sigs., 325 y sigs.; *Geschichte der christlichen Eschatologie*, 1896, 86 y sigs.; Oswald, *Eschatologie*, [6] 1893, 243 y sigs.; Franzelin, *De divina traditione et scriptura thes.*, 16; Turmel, *l. c.*, 95 y sigs., 289 y

hubiera sido tan decisiva en la Iglesia antigua la fe en la proximidad de la Parusia, como se afirma frecuentemente, sería inexplicable la fe posterior en Cristo.

Pero la *constitución eclesiástica*, como aparece en el Episcopado y en el Primado, sólo para los protestantes y, en parte, para los orientales, es una desviación de la verdad, mas no para los católicos. Hemos visto que los católicos pueden remitirse con buen fundamento, no sólo á la tradición del siglo II, sino también á la Sagrada Escritura. Afirmaron los reformadores, y afirman hoy todavía muchos protestanres, que la Iglesia se hizo *pelagiana* en la Edad Media; pero no puede probarse ni formalmente por los escritos de los teólogos de la Edad Media, ni materialmente por la vida de los cristianos durante aquella época [1]. Protestantes libres de prejuicios reconocen sin reservas que la evolución de la vida religiosa ha de considerarse como ascendente, no como descendente, y en lugar de establecer un contraste entre la religiosidad medioeval y los llamados raformadores antes de la Reforma, admiten que la piedad de aquel tiempo era de naturaleza diversa de la que se imaginaron los reformadores. Verdad es que en lugar de insistir sobre la fe y la gracia, se puso en acción el «concepto del mérito,» y aquí se separan los caminos.

La doctrina reformista de la justificación mediante la fe sola y de la falta de valor ó aun culpabilidad de las buenas obras, es más bien una desviación de toda la fe antigua, si bien Lutero en lo demás quiso permanecer fiel al antiguo dogma, porque convenía á sus creencias. Si solamente hubiera faltado la justificación por la fe, no habría podido hablarse de «restauración» ni de «innovación [2].» Lutero subvertió la dogmática de la Iglesia antigua y de la medioeval; sólo conservó algún rudimento de ella, y

sigs.; Loisy, *Études évang.*, 1902, 35 y sigs.; *Autour d'un petit livre*, 1903, 66 y sigs., 284; Lagrange, *Bulletin de litér. eccl.*, 1904, 14, 44.

(1) Krogh-Tonning, *Die Gnadenlehre und die stille Reformation*, 1894; *Der letzte Schlastiker. Eine Apologie*, 1904.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, III, [3] 698 y sigs., 707.

no se encontrará lugar alguno en la evolución del dogma donde colocarlo. No tenemos aquí una conservación intacta de la doctrina apostólica, ni un desenvolvimiento nativo procedente de ella, sino una alteración formal de la misma. Si la infalibilidad hubiese de consistir tan sólo en que «la doctrina enseñada por Cristo y por los Apóstoles, merced al auxilio divino, se defiende victoriosamente contra toda innovación, se preserva de todo entendimiento torcido, no está variada ni disminuída, sino aumentada hasta la consumación de los siglos (1),» la doctrina protestante de la justificación no podría ciertamente cimentarse este principio.

23. La demostración descansa, pues, en las Escrituras y en la Tradicóin, no sólo en el principio de la necesidad.—Es, pues, muy justo maravillarse de que Hase haya escrito á este propósito: «Por consiguiente, no apoyada en la Sagrada Escritura ni en una sólida tradición, la infalibilidad de la Iglesia no tiene más fundamento filosófico que esta presunta necesidad de ella: Cristo debe haber establecido un medio seguro mediante el cual se determine el verdadero sentido de la Biblia, se resuelvan las controversias doctrinales y se conserve la unidad de la Iglesia; este medio no puede ser otro sino una autoridad eclesiástica suprema, que, inmune de todo error humano, exponga en nombre de Dios sus infalibles oráculos, á los cuales ha de someterse el que quiera ser bienaventurado. La Iglesia debe ser infalible para que el creyente confiado á ella no sea inducido á error (2).»

¡No apoyada en la Sagrada Escritura! Ciertamente, si la exégesis de los protestantes modernos, que, á su vez, abandonan más ó menos la inspiración de la Sagrada Escritura, que abandonan la divinidad de Jesús con el símbolo apostólico, que rechazan toda autoridad en mate-

---

(1) Langen, *Unfehlbarkeit*, I, 28.

(2) Möhler, *Symbolik*, 336; Hase, *Polemik*, 39; Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1903, 399; J. Réville, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1904, I, 226.

ria de religión, tiene en su favor el privilegio de la infalibilidad. De otra suerte pensaban los protestantes antiguos, los reformadores, cuando se referían á la misma Sagrada Escritura. Aunque también impugnaban la infalibilidad de la Iglesia católica, no negaban, sino que reclamaban su propia infalibilidad, la infalibilidad de la Sagrada Escritura y de su interpretación, confirmándola de esta manera. También hoy ciertos protestantes creyentes reconocen la infalibilidad «en la Iglesia substancial, que tiene su principio constitutivo en el Santo Espíritu de Dios [1]», porque de lo contrario, resaltaría demasiado fuerte la contradicción con la verdad infalible de Cristo.

¡No apoyada en una tradición sólida! No obstante esto, observa ya San Agustín que, en caso de duda respecto á dónde hay que buscar la verdadera religión, toda persona sensata informará inmediatamente que en la Iglesia católica, que posee en su favor la antigüedad apostólica y la más amplia difusión. Los católicos—dice el Santo,—no deben dejarse asustar por los arroyuelos de las sectas. ¡Son tantas las herejías ya desaparecidas! Fluyeron en sus álveos mientras pudieron; ahora han dejado de fluir; los arroyos están secos; ni siquiera se conocen sus nombres. Enumera 88 de semejantes herejías, Teodoreto 76, Belarmino 200. Y hace ya tanto tiempo que desaparecieron—dice,—que no sólo no existen ellas, pero ni sus libros, ni sus doctrinas, ni sus nombres; toda huella ha desaparecido excepto las que encontramos en los libros de los católicos. ¡No apoyada en una sólida tradición! Seguramente, si las excepciones, las raras excepciones destruyen la regla, en lugar de confirmarla, ó quiere encontrarse desde el principio una forma doctrinal sistemática, cuidadosamente formulada. La *creencia en la infalibilidad* de la Iglesia, para los cristianos antiguos, era idéntica á la creencia en la infalibilidad del Cristianismo en todos los tiempos. Entre los apologistas del siglo II, como entre los

(1) Tschachert, *Polemik*, 3.

Padres posteriores, fué la reflexión la que los llevó á este convencimiento. Aun las tremendas confusiones que causó el arrianismo en la Iglesia de Cristo, no pudieron conmover este convencimiento de la infalibilidad é inmortalidad de la Iglesia [1].

24. San Jerónimo, San Ambrosio.—San Jerónimo afirma además que después de los sínodos de Seleucia y de Rímini, toda la tierra se admiró de verse hecha arriana. «Estaba en peligro la barca de los Apóstoles, batíanla los vientos, y por los costados la inundaban las olas; no había esperanza. Pero se despierta el Señor, domina la tempestad, muere la bestia y vuelve la bonanza.» Así, pues, las profecías sobre la Iglesia universal se convirtieron en verdad. «¿Dónde están, os pregunto, las personas tan religiosas y aun profanas, que afirmen que hay más sinagogas que Iglesias? ¡Cómo han sido destruídas las ciudades del diablo! ¡cómo han sido al fin, es decir, en la plenitud de los tiempos, arrojados los ídolos [2]!» San Ambrosio encuentra todavía en Occidente dos rincones de la herejía. «Pero la comunidad de los fieles permanece incólume en todas direcciones y comarcas, en todas las aldeas hasta el Océano.» En Oriente se observa con gozo que, después que fueron arrojados los arrianos, que habían penetrado violentamente en las Iglesias, los santos templos de Dios sólo eran visitados por los católicos. ¿Podía ser más viva y profunda la convicción de la invencibilidad y de la infalibilidad de la Iglesia católica? ¿Podía ocurrírseles á estos Padres la idea de que la Iglesia entera, la Iglesia como tal, según está representada en los concilios generales, pudiera incurrir en error?

Igual convencimiento y confianza dominó en la Iglesia durante las siguientes controversias. Los partidos heterodoxos fueron eliminados, cuando no pudieron conci-

(1) Hefele, *Der Protestantismus und das Urchristentum. Beiträge*, II, 38 y sigs.

(2) Agust., *En. in Ps.* LVII, 16; Jerón., *Adv. Lucif.*, n. 15, 19; Amb., *Ep.* 12, 3. V. arriba, pág 248 y sigs.

liarse con la fe de la Iglesia y con el espíritu del amor, pero la Iglesia sobrevivió á todas las herejías. Tiene algo de amargo esta comprobación: «Apolinar fué condenado. Uno detrás de otro, abandonaron la Iglesia los defensores de la Teología no alejandrina, Pablo, Marcelo, Fotino y Apolinar. A estos siguieron los antioqueños, y el turno llegó también hasta Orígenes y sus discípulos; sólo se salvaron los capadocios ὡς διὰ πυρός [1],» pero todo esto demuestra que la Iglesia católica sabía mantenerse en el camino medio de la verdad.

25. Negación de la infalibilidad desde Wiclef.— Wiclef y Hus, Calvino, Zwinglio y Lutero combatieron ciertamente la infalibilidad de la Iglesia *católica*. ¿Empieza quizás con esto la «tradición segura?» ¿No combatieron ellos otras muchas doctrinas que hoy se juzgan de manera distinta por sus mismos partidarios? ¿Se aprecian todavía como verdaderas, entre la mayoría de los protestantes, sus explicaciones de la Sagrada Escritura en los pasajes más importantes? ¿A quién sorprenderá que quien se separa de la Iglesia, combata su infalibilidad? ¿Quién hallará extraño que en el período del filosofismo, algunos sabios católicos «iluminados,» y aun obispos, se dejasen arrastrar hasta la recusación de la infalibilidad, cuando se sabe que en aquel tiempo se sacrificaban indudablemente otras muchas verdades de la Sagrada Escritura al moloch del racionalismo?

Según la Escritura y la Tradición, no está probado todavía que haya parecido grato á Dios dirigir así el curso de la Historia, y que el Espíritu de Jesús inspirara á su cristiandad todas las verdades tan sólo gradualmente y por entre múltiples ofuscamientos. Si quiere reconocerse en cada una de las confesiones aparecidas una aproximación más ó menos perfecta á la forma eclesiástica ideal que se presenta como fin [2] lejano, será necesario considerar las

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 320.
(2) Kohler, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1888, n. 3, col. 60; Nitzsch, *Evang. Dogm.*, 547.

confesiones anteriores como puntos de estación ya dejados atrás, ó las posteriores como un ensayo humano. Ambos extremos contradicen la concepción del Cristianismo como aparece en la Escritura y en la Iglesia antigua, y substraen á la fe su fundamento seguro é infalible.

26. Defensa de la demostración por motivos internos.—¿Y qué decir de la *presunta necesidad filosóficamente demostrada* de esta infalibilidad? No ha sido Möhler el primero en hacer evidente este punto fundamental en su tratado, tan bello como genial, pues constituía ya para los Padres la premisa indiscutible, un corolario derivado inmediatamente de la presencia de Cristo y del Espíritu Santo hasta la consumación de los siglos (1). Möhler trató de exponer, sobre el fundamento de los testimonios de la antigua Iglesia cristiana, el desenvolvimiento de la idea de la Iglesia con arreglo á sus dos partes, interna y externa, á su unidad espiritual y corporal, y demostrar en cierto modo el nacimiento y perfección de esta idea como producto del espíritu vivo de la comunidad. ¿Mas por qué no había de admitirse tal necesidad sobre el fundamento de la sabiduría y bondad divina? Los *filósofos antiguos* admitieron una especie de necesidad para el *orden político*, porque el hombre, como «ser social» está destinado á la sumisión recíproca para fines comunes. El orden político corre parejas, por lo regular, con el *religioso*, cuando no están totalmente confundidos. Aun los tolerantes griegos impusieron por ley del Estado la fe en sus dioses y castigaban á los ateos con la muerte, si era necesario.

Si, pues, en el Cristianismo es dada la verdad absoluta para todos los tiempos, ¿deberá parecer extraño que se admita para este orden religioso, para la comunidad fundada por Dios mismo, para el fin de la vida eterna, una necesidad semejante, pero correspondiente á su carácter absoluto? ¿No habrá fundamento para creer que Dios procuró que la Revelación se transmitiera indefectible-

(1) V. Scheeben, *Dogmatik*, I, 43 y sigs., 56 y sigs., 66 y sigs.; Werner, *Geschichte der kath. Theol.*, [2] 1889, 480; Belarmino, *De verbo Dei*, 3, 9.

mente también á las generaciones venideras y les ofreciera la salvación? Nos preguntan por qué razón nos arrogamos tal privilegio, del que no gozaron ni gozan millones y millones de personas; pero tal dificultad no invalida la demostración, porque alcanzaría á todo el Cristianismo, á la Revelación, que precisamente ya suponemos aceptada. El fin y la misión de la *Iglesia*, el ser y la naturaleza de la *fe*, requieren de igual manera una autoridad visible é infalible en la tierra. «Una Iglesia que no se considera á sí misma como única verdadera—dice Lagarde,—tiene mala conciencia (1).»

El Cristianismo descansa en la *persona de Cristo*, del Hombre-Dios. El valor de la redención, la salud de los hombres, depende de la fe en esta persona (2). Todo error con respecto á la persona de Jesús ejerce una influencia más ó menos deprimente en la piedad y virtud de sus adeptos; en cambio, el verdadero conocimiento refuerza maravillosamente la vida santa y bienaventurada. Asimismo, acoger fielmente *su obra* en nuestra conciencia, producirá los frutos más ricos y bellos, en tanto que la falsificación de cualquier parte de ella, debe acarrear mil inconvenientes en la vida práctica (3). ¿Es por ventura tan sólo una especulación filosófica el deducir de aquí que esta fe en la persona de Cristo no está expuesta á «todo viento de doctrina?»

(1) Bernouilli, *Die wissenschaftliche und kirchliche Methode*, 182. Lutero dice de los papistas y de los turcos que se agitan y se desesperan en luchas y angustias de muerte; sólo á los moribundos es lícito decir que ponen toda su confianza en Cristo. En Württemberg corre la creencia de que los católicos en el lecho de muerte se hacen protestantes.

(2) Esta fué siempre la base fundamental de la Iglesia católica. De aquí que la firme fe, ahora y en la hora de la muerte, en el Dios viviente, el cual se manifiesta en Jesucristo y tiene el corazón abierto, no sea, como pudiera argumentarse por lo dicho en la nota antecedente, y Harnack (*l. c.*, III, ³ 729) afirma, un descubrimiento de Lutero; no es un anuncio nuevo la fe en Dios, que en Cristo grita á la pobre alma: *Salus tu ego sum*, la segura confianza de que Dios sea el ser al cual conviene entregarse, sino que es la antigua fe católica, como se halla expresamente apuntado en los libritos de la buena muerte de la Edad Media. V. Falk, *Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdruckes bis zum Jahre 1520*, 1890; Paulus, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1904, 682 y sigs.

(3) Möhler, *Symbolik*, 339. V. Tom., *S. Theol.*, 2, 2, q. 1, a. 9; Schwane, *Dogmengesch.*, III, 54 y sigs.

El hombre no debe ser ciertamente una «pluma movida por el viento [1],» pero no obstante esto, el Apóstol mismo nos hace ver apóstoles y profetas de la Iglesia, «para que no seamos ya veleidosos y nos dejemos traer y llevar por todo viento de doctrina por la malignidad de los hombres que engañan con astucia en el error» (*Efes.*, IV, 14). La historia del Cristianismo demuestra cuán numerosas eran las aberraciones de aquellos que se dejaban arrastrar por todo viento de doctrina! [2] Sin la infalibilidad de la Iglesia, hace mucho tiempo que el Cristianismo hubiera sido desfigurado, hasta el punto de quedar desconocido, por las potencias enemigas de la ciencia presuntuosa y del espíritu mundano ávido de licencia. La infalibilidad es una consecuencia tan necesaria del único Cristo infalible, de la Revelación absoluta, que el problema queda reducido á saber dónde reside. Los protestantes de hoy pueden renunciar á ella, porque sólo dejan alumbrar sus Iglesias particulares por algunos rayos de luz de la verdad cristiana, cuyo pleno esplendor se obtendrá en la lejana Iglesia ideal de lo por venir; pero la Iglesia católica ha tenido siempre el convencimiento de que Jesús vive en ella en espíritu, y la ha preservado de todo error en la fe. La experiencia ha demostrado que, como ya observaron los polemistas del siglo XVI (Herborn), sin la infalibilidad fundada en la organización eclesiástica, los innovadores no podrían encontrar ni dejar en herencia un Cristianismo vivo.

27. Los protestantes deben reconocer este fundamento filosófico. Ritschl.—Siempre hemos creído que los protestantes menos que nadie podían objetar que nosotros tratamos de demostrar *filosóficamente la doctrina positiva de la Iglesia*, porque ellos son los grandes campeones del «culto racional,» ya que precisamente de esto hacen depender toda la razón de ser de su Iglesia. Opina ade-

(1) Hase, *Polemik*, 39, 57, 81. Al contrario, Möhler, *l. c.*, 37-38; Ehrhard, *Der Katholizismus*, 175.

(2) Nordau, *Die konventionellen Lügen der Kulturmenschheit*, [12] 1886; Häckel, *Die Welträtsel*, 1899, 370 y sigs.

más un sabio protestante [1], que la conservación de la Iglesia evangélica, como *evangélica*, depende de la posibilidad de desempeñar el oficio que Ritschl propuso. «Estas Iglesias, que despojaron á la religión del carácter misterioso y sacerdotal, están desde su origen en la necesidad de fundar una λογικη λατρεία, y en la de procurar á sus adeptos un conocimiento verdadero de la religión cristiana. Desde el momento en que renuncien á tal principio, podrán quizás sostenerse todavía durante siglos al lado de la Iglesia católica, pero su duración descansará entonces en el mismo fundamento que asegura á la Iglesia católica larga duración, esto es, la autoridad, la costumbre, obscuras sugestiones.» En esto ha de haber una cosa cierta, á saber, ó la infalibilidad de la Iglesia, ó la certeza absoluta del Dios perdonando en Cristo. Mas ¿de dónde viene ésta?

No revelan ciertamente estas palabras gran *vivacidad de esperanza*. No es más claro el asunto cuando un partidario de Ritschl [2], hablando de ciertas tentativas de conciliación, que quieren desposeer á la Sagrada Escritura de la infalibilidad y de la inspiración en lo particular, y conservar, en cambio, la autoridad del uso escritural en la Iglesia, dice: «No serían peligrosos estos métodos, si nos hubiéramos sometido de todas veras á una autoridad justificada y legítima de la sociedad cristiana. Pero, por desgracia, no es posible decir que en la Iglesia evangélica hayamos llegado ya á esto... La mayor parte no quieren observar que el sinergismo de la adhesión intelectual ofrece á la verdadera fe los mismos obstáculos que otra forma cualquiera de justificación por las obras... Una Iglesia cristiana no puede existir sin una autoridad que la dirija y á la cual sepa someterse.» Luego si no quiere reconocerse al Hombre Jesús como potestad de Dios en la Historia, la Iglesia tendría siempre una última garantía de duración,

(1) Harnack, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 1; *Dogmengesch.*, III, [3] 403, 744.
(2) Hermann, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 24, col. 578 y sigs.; Hase, *Werke*, VIII, 2, 478 y sigs. V. también Oettingen, *Lutherische Dogmatik.*, 1; *Prinzipienlehre, Apologetische Grundlage zur Dogmatik*, 1897, VIII y sig.

por lo menos, al proponer la Biblia como palabra infalible de Dios. Entonces podría prescindirse de la investigación histórica, porque la subsistencia de la Iglesia es más importante que el progreso de la investigación histórica. «Así, pues, es mejor decir francamente que una Iglesia que imponga como fe el asentimiento á palabras y relatos infalibles (en lugar de la sencilla confianza en Cristo), ha de odiar la investigación de la verdad histórica lo mismo que á la muerte y al diablo, si no quiere caer en un estado de flaqueza y languidez.»

En otros términos: la Iglesia como tal, con un contenido positivo de la fe, aunque limitado á la palabra infalible de la Escritura, está condenada por la crítica histórica, y sólo queda la confianza en Cristo. Pero con ésta no se funda ninguna comunidad, ninguna Iglesia. Tal es la consecuencia de rechazar la infalibilidad de la Iglesia (1), lo cual conduce necesariamente al racionalismo (Hase). El actual predicador de la corte, Stöcker, no va enteramente descaminado cuando dice: «La Iglesia evangélica de Alemania atraviesa hoy la mayor crisis que jamás ha experimentado. Trátase para ella de la cuestión de si perdurará ó no en la fe común de la cristiandad. Si la moderna Teología consigue imponerse con su negación de la divinidad de Cristo y de la Trinidad, con su impugnación del nacimiento y de la ascensión sobrenatural de Cristo á los cielos, y con su disentimiento de la escatología bíblica, la Iglesia evangélica quedará separada de la Iglesia de los primeros siglos y de la comunidad de la Iglesia. En tal caso quedaría demostrado que la Reforma fué un error grande y un pecado grave.»

Cada día se hace más viva la precisión de reconocer la *necesidad filosófica*. Un partidario de Ritschl (2) da gra-

(1) V. sobre esta «danza del huevo», Schell, *Der Katholizismus*, [6] 43; Bernouilli, *Die wissen schaftl. und kirchl. Methode*, 169, 199; Stöcker, *Deutsche Evang. Kirchen Ztg.*, Febr. 1902.

(2) Gottschik, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1887, n. 25, col. 605. Al contrario; Hermann, ibid., 1888, 25 Nov., col. 619, contra Schmidt, *Die Gafahren den Ritschlschen Theologie für die Kirche*, 1888. V. también Nitzsch, *Evang. Dogm.*, 527; Kügelgen, *Grundriss der Ritschlschen Dogmatik*, [2] 1903, 90 y sigs.

cias á Köstlin por haber demostrado, con el Nuevo Testamento y con Lutero, «que los cristianos, por ser discípulos de Cristo é hijos de Dios, están ya unidos como miembros del mismo cuerpo, *son* ya una unidad, por lo cual, para serlo, no *hay que* esperar que dirijan su voluntad al mismo fin. Así se responde á la objeción de que equivale á catolizarse enseñar, como lo hace Ritschl, la superioridad conceptual de la comunidad sobre los cristianos en particular.» Herrmann se regocija de poder adherirse enteramente á Ritschl, «contra la necia opinión, sin duda muy corriente, de que sea cosa del individuo, sin mediación de la comunidad, llegar á la fuente de la gracia. El esposo celestial ha venido para entregarse y unirse á la esposa, que es la Iglesia; el alma individual participa de ella solamente, en cuanto es parte de la Iglesia.» Pero difícilmente podrá conciliarse con el protestantismo ortodoxo, ni aun con cualquier fe religiosa, lo dicho en el sentido de Kant: «Que yo esté obligado interiormente sólo por causa de mi razón y de mi conciencia, y no por cualquier principio fuera de mí, tal es la carta magna del protestantismo [1].

28. Juicios protestantes sobre la necesidad de una autoridad infalible.—La *infalibilidad de la Iglesia* es, según esto, no sólo «un sueño espléndido por sí mismo,» del cual necesitó la Iglesia católica para que, «poniéndose en apariencia sobre el error humano, pudiese soportar el peso del imperio romano ya decadente, aunque todavía poderoso, acostumbrar á la piadosa disciplina á los pueblos entonces jóvenes, fuertes y rudos, que se precipitaron de súbito sobre toda la riqueza de una civilización corrompida, y conservar, finalmente, cierta unidad del Cristianismo contra la división en sectas, en medio de una civilización nueva semipagana y semicristiana [2].» ¿Pero cómo hubiera sido posible esta obra prodigiosa por medio de un «sueño

(1) Paulsen, *Kant, der Philosoph des Protestantismus: Philosophia Militans*, 1901, 54.

(2) V. la espléndida exposición de Pascal, *Pensées*, II, 4, 5. Hatzfeld (*Pascal*, 1901, 257) nota sobre esto: «Es difícil dar (de la infaliblidad de la Iglesia) una idea más viva.»

espléndido?» ¿Cómo se hubiera mantenido la Iglesia como autoridad invencible en medio de tantas persecuciones, en la marea de las emigraciones de los pueblos y en la lucha con las herejías, si no se le hubiese concedido el don de la inmortalidad y de la infalibilidad? Si este sueño fué necesario, ha de admitirse también que la historia de la Iglesia sería inexplicable sin la infalibilidad [1].

¿Es ésta hoy menos necesaria? He aquí lo que añade, lamentándose, el mismo autor: «¿Cuándo amanecerá el día en que pueblos enteros unan de nuevo á la mayoría espiritual un sentimiento religioso tan profundo, que no necesiten ni soporten una Iglesia infalible que impere en el pensamiento?» Pero ¿no se impone hoy el dilema: O Iglesia infalible ó incredulidad? Más que nunca aparece hoy que el Cristianismo, apoyado en la autoridad del Hombre-Dios, y confirmado por las demostraciones de los milagros y de las profecías, es rechazado poco á poco allí donde se niega la autoridad de la Iglesia visible. La autoridad de la Iglesia, por lo contrario, protege todo lo que en la religión cristiana descansa en la autoridad, es decir, en la religión cristiana misma, «de suerte que Cristo es autoridad para nosotros, sólo en cuanto la Iglesia es autoridad para nosotros [2].» Una autoridad en el asunto más importante de la vida humana, una autoridad á la cual está confiada la revelación absoluta del Hombre-Dios y por la cual éste perdura en la tierra, sólo puede ser una autoridad infalible, si no quiere resolver todas las cosas en la inseguridad y la duda, en la superstición y la incredulidad. Así se unen motivos internos y externos, razón é historia, escritura y tradición, para mantener firme la infalibilidad de la Iglesia. «Inmoral» sería la doctrina de la infalibilidad y su reconocimiento, sólo cuando la «sumisión confiada de la conciencia y de

(1) Hase, *Polemik*, 41 y sig.; Kähler, *Dogmatische Zeitfragen*, II, 1898, 427.

(2) Moelher, *Symbolik*, 340, 342; Vatic., *De fide cath.*, c. 3; Scheeben, *Dogmatik*, I, 355; Granderath, *Das undogmatische Christentum*, «*Simmen aus Maria-Laach*, XL, 1891, 22 y sigs.; Newman, *Entwicklung der christl. Lehre*, 1846, 127 y sigs., 188; *Apologia*, 380 y sigs.

la razón se fundase en un motor externo (1),» y no en una disposición divina. La autoridad de Dios es la que decide en la fe.

También en esto cedemos la palabra á un teólogo protestante. El profesor Sohm dice: «La confesión (luterana) es la gran potencia que dirige en verdad la Iglesia, y conviene volver á poner esta gran potencia en el trono.» A esto observa Harnack: «Creo firmemente que, á pesar de sus maravillosos progresos, nuestro siglo acabará por arrojarse en brazos de la antigua confesión; porque fácilmente nos persuadimos de creer en tales artículos cuando los necesitamos. Pero difícilmente será la confesión luterana. Cuando oigo una proposición como ésta: «La confesión es, en verdad, la gran potencia que gobierna en la Iglesia..., yo, como cristiano, como teólogo, como historiador, sólo puedo pensar en la Iglesia romana; porque al lado del *Evangelio*, hay en todo lo que se llama Iglesia, *una* sola gran potencia; el Papa romano.» «Nosotros, como cristianos evangélicos, luchamos con un adversario temible y compacto, con el espíritu de este mundo y de este tiempo, en una crisis que ni la voluntad más firme puede superar. Los expedientes románticos y filosóficos, con los cuales dos generaciones se imaginaron ocultar el conflicto entre su fe y la antigua confesión, se agotaron; el viento de la historia los disipó en la edad del realismo, y desde entonces sólo poseemos el medio de la autoridad para dar nueva vida á las creencias de los tiempos antiguos, como verdadera expresión de la fe. Pero dirigido por la autoridad, el Cristianismo evangélico, más ó menos tarde, tendrá que abandonar el campo. Ocurre hoy lo que en el siglo XV: un movimiento ascendente, desde el principio de nuestro siglo hasta nuestros días, ensalza el principio cristiano y eclesiástico (2).» Esta catolización del concepto de la Iglesia,

(1) Paulsen, *Philosophia Militans*, 1901, 54. Al contrario, Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas über die Kirche*, 170 y sigs.; *Katholik*, 1904, II, 302 y sigs.

(2) Sohm, *Kirchengesch. im Grundriss*, 1888, 175; Harnack, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1888, n. 3, col. 54 y sigs.; *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantis-*

es, según él, la raíz más fuerte de la profundísima transformación del protestantismo.

Beyschlag entrevé un peligro especial de la situación actual en que el Catolicismo «no sólo exige en sus dominios la sumisión ciega (!) á la autoridad y á la superstición (!), sino que impresiona también por tal modo á los protestantes creyentes, semicreyentes é incrédulos.» Estos últimos tendrán, en efecto, sus razones, tanto más cuanto vemos que el régimen eclesiástico regional, que «hoy es deplorado por todos los verdaderos protestantes» (Kolde), quiere defenderse como «contrapeso saludable y necesario contra el peligro de irremediable escisión» (Kawerau), y además, se reconoce que el sacudimiento de la Iglesia popular es el término al cual se aspira cuando se afirma que, en el progreso de nuestra civilización, la confirmación, en su forma actual, es una falsedad no tolerable por más tiempo. Este es verdaderamente un pronóstico nacido de «una dirección pesimista, explicable por varias razones.» Sin autoridad infalible no hay apoyo seguro en la vida religiosa. Un sabio francés dice: «La Iglesia, personificada en su cabeza, el Papa, es la primera potencia moral é intelectual del mundo (1).»

29. Naturaleza de la infalibilidad. Asistencia del

---

mus, «*Reden und Aufsätze*», II, 137 y sigs.; Bernouilli, *Die wissenschaftliche und kirchliche Methode*, 3, 180, 212 y sigs.; Brieger, *Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche*, 1894; Seydel, *Wie gewinnt die evangelische Kirche ihrer verlorenen Glieder wieder?*, 1895; Eucken, *Wissenschaft und Religion;* Rein, *Religion und Schule: Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion*, 1905, 276 y sigs., 282 y sigs. Parecidas lamentaciones acerca de la desaparición de toda autoridad y religión como consecuencia del principio protestante del derecho del examen privado, hallamos también en el americano Bacon. Por todas partes no vemos más, dice, que disensiones y anarquía, que aprovechan únicamente al materialismo y al indiferentismo, y más aún al cientificismo y al mormonismo. *The American Journal of Theol.*, 1904, 683 y sigs.

(1) Beyschlag, *Die Religion und die moderne Wissenschaft*, 1887; Rein, *l. c.*, 284 y sigs. Kawerau, *Ueber die Berechtigung und Bedeutung des landesherrlichen Kirchenregiments*, 1887. V. *Theol. Lit.-Ztg.*, 1888, n. 6, col. 143 y sigs.; Müller, *Zur christl. Erkenntnis*, 1898. V. *Theol. Lit.-Ztg.*, 1898, n. 6, col. 500; Kolde, *Der Katholizismus und das 20 Jahrhundert*, 1903, 23; Goyau, *L'Allemagne religieuse*, I; *Le protestantisme*, 1898, 140 y sigs.; E. M. de Vogüé, *Affaires de Rome*, «*Rev. des Deux Mondes*», III, 1887, 849.

Espíritu Santo. Extensión.—¿En qué consiste la *esencia de la infalibilidad* de la Iglesia, y cuánto se ha extendido? Infiérese esto fácilmente de cuanto hemos dicho hasta aquí. Fin y misión de la Iglesia es comunicar al hombre la salvación eterna. Unicamente lo que tiene inmediata relación con este fin, puede ser objeto de una definición de fe infalible. Puesto que de la palabra de Dios en la Escritura y en la Tradición ha de nutrirse la Iglesia, lo cual mira á la fe y á la moral, claro es que no puede tratarse de nuevas revelaciones ó inspiraciones (1).

Para distinguirla de la influencia positiva del Espíritu Santo inspirante, suele llamarse en la época moderna *asistencia* á la ayuda del Espíritu Santo, merced á la cual se preserva contra todo error la Iglesia en sus resoluciones sobre la fe y la moral. Aunque el Tridentino y el Vaticano restringen el objeto á la fe y á las costumbres sólo cuando hablan de interpretación de la Sagrada Escritura, esta determinación es aplicable á todas las decisiones positivas. Comúnmente se enumeran como *objeto* del magisterio eclesiástico: definir las doctrinas reveladas, establecer las conclusiones teológicas (sobre cosas filosóficas), determinar los hechos dogmáticos, aprobar Ordenes y canonizar santos (2). Con todo, las opiniones respecto á los dos últimos puntos no son tan unánimes como en los otros.

La infalibilidad se extiende solamente á las decisiones formales ó *definiciones*. La mayor parte de los teólogos opinan que todo lo demás que se alega para fundamentar y razonar las resoluciones en materia de fe, no pertenece inmediatamente á la fe (3). Al creyente no le será, sin duda, indiferente el saber cómo fundamenta la Iglesia sus dogmas. Si el consenso de los Padres ya es por sí sólo de gran importancia para la fe, mucho más ha de valer el consenso

(1) *Coll. Lac.*, VII, 570; Schell, *Katholizismus*, 6 40 y sigs.
(2) Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, I, 3 1903, 329 y sigs.; Wilmers, *De eccles.*, 397 y sigs.; Schwane, *Dogmengesch.*, IV, 287 y sigs.; Pesch, *Theolog. Zeitfrag.*, I, 1900, 34 y sigs.
(3) V. M. Cano, *Loc. Theol.*, 5, 5; Stapleton, *Principia fidei*, 6, 10, 11; Pesch, *l. c.*, I, 258 y sigs.; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, III, 2 804 y sigs.

de los obispos de diferentes países congregados en concilio. En efecto, precisamente en esto se manifiestan también los medios subsidiarios que los órganos eclesiásticos aplicaron al conocimiento de la verdad revelada y adoptaron con la gracia de Dios. Por otra parte, no debe olvidarse que la infalibilidad se refiere á las verdades necesarias para la salvación, y no invalida los derechos de la razón. También yerran aquí los obstinados fabricantes de consecuenciacias [1].

La infalibilidad de la Iglesia es un don del Espíritu Santo, pero, como toda gracia, debe ser bien aplicada mediante la cooperación del hombre y el uso de la razón y de la voluntad, invocando siempre á Dios, si bien el resultado no depende de esto, porque no se trata ya de la salvación de una persona, sino del bien de toda la Iglesia. Esta analogía con la gracia es tanto más fácil de entender cuanto, según el principio de San Agustín, frecuentemente usado en la doctrina de la gracia, la buena voluntad viene dispuesta por Dios. Puesto que Cristo prometió y envió el Espíritu Santo á los Apóstoles y á sus sucesores, no puede faltarles jamás en su Iglesia la sabiduría y la virtud necesarias para el ejercicio de su magisterio infalible. Pero los sucesores de los Apóstoles en unión con el sucesor de San Pedro forman el *sujeto* de la infalibilidad de la Iglesia. Respecto á la forma y manera de explicar la infalibilidad, hablaremos de nuevo al tratar de la infalibilidad del Papa.

(1) V. Renán, *Les souvenirs d'enfance et de la jeunesse*, 1883, 291 y sigs.; Newman, *¿Es la Iglesia católica peligrosa para el Estado? Carta abierta al Duque de Norfolk con motivo de la requisitoria de Gladstone: Los decretos vaticanos según su importancia en relación con los deberes de los súbditos*, 1875, 143 y sigs.

CAPÍTULO IX

La Iglesia única que da la salvación

I. DOCTRINA DE LA SAGRADA ESCRITURA.—1. La teocracia del Antiguo Testamento.—2. Particularismo y universalismo de la salvación. El nuevo Israel. Sólo en Cristo está la salvación. Evangelios. Epístolas.—3. Oposición entre los discípulos y el mundo. Los santos. Bautismo y resurrección.—4. Aplicación á la Iglesia.—II. DOCTRINA DE LOS PADRES Y DE LA IGLESIA.—5. Los Padres apostólicos. Los apologistas. Las sectas han contribuído al perfeccionamiento de la doctrina de que fuera de la Iglesia no hay salvación.—6. El símbolo del Arca. San Cipriano. San Agustín respecto al martirio y al bautismo de los herejes.—8. Amor y obras en la Iglesia.—9. Los griegos.—10. Decisiones de la Iglesia. En Africa. El símbolo atanasiano. Bonifacio VIII.—11. Un juicio protestante sobre San Agustín.—12. La Escolástica. Torquemada. Cuarto Concilio Laterano. El Tridentino. Tournely, Perrone, Pío IX. III. DOCTRINA DE LOS REFORMADORES.—13. Los reformadores. Símbolos. Lutero.—14. La dogmática protestante.—15. Calvino. Los príncipes reinantes.—16. El protestantismo posterior. La Iglesia visible y la invisible.—IV. ACTITUD DE LA IGLESIA CON LAS HEREJÍAS Y CON EL PAGANISMO. A. JUICIO SOBRE SU ESTADO RELIGIOSO-MORAL.—17. Herejía culpable y no culpable. San Agustín.—18. Santo Tomás. Tournely.—19. Pío IX. El *Syllabus*.—20. Buena fe en protestantes y conversos.—21. Diferentes grados de la pertenencia á la Iglesia. Miembros vivos y muertos. Alma y cuerpo.—22. La voluntad de la gracia divina universal. Conocimiento natural de Dios. Conciencia. San Agustín.—23. Sacramentos de la naturaleza. Santo Tomás. Dante.—24. Kant.—B. CONDUCTA DE LOS CATÓLICOS CON LOS HEREJES Y LOS CISMÁTICOS.—25. Conducta con paganos y pecadores. Excomunión.—26. Los herejes. *Compelle intrare*.—27. Efusión de sangre. Prisciliano.—28. Gregorio VII. Santo Tomás. Los herejes falseadores de la verdadera doctrina.—29. Inquisición eclesiástica y política.—30. Unidad de la fe.—31. Juramento episcopal. No hay libertad religiosa ilimitada.—C. CONDUCTA DE LOS REFORMADORES CON LOS CATÓLICOS Y LAS SECTAS.—32. Los reformadores respecto á la tolerancia religiosa.—33. Ejercicio práctico y fundamentación teórica de la coacción en materia de fe.—34. Los anabaptistas.—35. Apelación á las circunstancias de los tiempos.—36. Motivos atenuantes. Intolerancia dogmática, tolerancia práctica.

I. *Doctrina de la Sagrada Escritura*

1. La teocracia del Antiguo Testamento.—En el *Antiguo Testamento*, la teocracia, fundada por Dios mismo, se considera como la sociedad de los *elegidos* por Dios,

segregados de los idólatras. Jahvé había concluído una alianza con su pueblo, para asegurarle su especial favor y su gracioso patrocinio. «Si oís mi voz y guardáis mi pacto—les dice,—seréis para mí una porción escogida entre todos los pueblos, porque mía es toda la tierra» (*Ex.*, XIX, 5). «La misericordia del Señor está desde la eternidad y hasta la eternidad sobre los que le temen, y su justicia sobre los que guardan su alianza y se acuerdan de sus mandamientos, para cumplirlos» (*Salm.* CII, 17-18). Dios promete á los judíos mantener su alianza y pensar siempre en ellos. Y aun cuando estén en tierra enemiga, no los rechazará enteramente, ni anulará pacto con ellos [1]; pero castigará á los que lo violen. «Si en ti se encuentra alguno que haga el mal delante del Señor, tu Dios, y traspase su pacto... deberás sacarlo á las puertas de tu ciudad y apedrearlo [2].» «Porque habéis traspasado el pacto del Señor, vuestro Dios, que estableció con vosotros, y habéis servido á otros dioses y los habéis adorado, el furor del Señor se levantará pronta y velozmente contra vosotros y seréis echado de esta tierra excelente que él os ha dado [3].»

La *Tierra de Promisión* era la recompensa que Jahvé había ofrecido y dado á su pueblo para la observancia del pacto. La protección y el castigo de Jahvé se amoldaban á la variable conducta del pueblo, que tan pronto permanecía fiel á la alianza como la quebrantaba. Mientras el pueblo permanecía fiel á su Dios, nada tenía que temer de los enemigos que le rodeaban; pero si perdía la fidelidad á Jahvé, se convertía en presa de sus enemigos, de los enemigos que adoraban á los ídolos y que condujeron á los israelitas á la idolatría, de los enemigos que no tenían parte en el Dios de Israel. En efecto, todo israelita estaba persuadido de que solamente el que tiene en sí el signo de la

---

(1) *Lev.*, XXVI, 42 y sigs.; *Deut.*, IV, 31; VII, 9.
(2) *Deu.*, XVII, 2-5; XXIX, 21; *Jos.*, VII, 11.
(3) *Jos.*, XXIII, 16; *Jueces.*, II, 20 y sig.; I *Reyes*, XI, 11; *Jer.*, XI, 3; XXII, 8-9; XXXIV, 18; *Ez.*, XVII, 19; *Os.*, VIII, 1.

alianza, es verdadero hijo de Abraham y partícipe de la bendición divina. No había otro camino para la clemencia y gracia de Dios. Es evidente que en la Antigua Alianza se atiende preferentemente al pueblo, y no al individuo, y que la justicia divina, como, por ejemplo, el diluvio, se dirige sobre todo á la totalidad; pero nosotros nos atendremos principalmente á la exposición formal. Es difícil deducir de I *Ped.*, III, 20 que todavía es posible una conversión en la otra vida (1).

En este sentido, la Antigua Alianza afirmaba con toda seguridad que era la *única comunidad religiosa santificante*, y por muy apegado que estuviera el pueblo á esta vida, en general se consideró el bienestar temporal como fruto del temor de Dios. El que quiera conseguir á Dios, ha de pertenecer al pueblo elegido, ha de estar en comunidad con el pueblo de Dios y su santuario. Solamente este pueblo es la propiedad de Dios, el hijo elegido, que de la mesa del Padre ha recibido la plenitud de la bendición y de la gracia. Para los gentiles, no hay reconciliación. Todos los gentiles van al *Gehinnom* (infierno). Por lo contrario, los malos judíos son libertados de él (2).

2. Particularismo y universalismo de la salvación. El nuevo Israel. Sólo en Cristo está la salvación. Evangelios. Epístolas.—Pero el Antiguo Testamento, al lado del *particularismo exclusivo*, que priva á todos los idólatras de la herencia de Dios, y condena toda comunión con los paganos, tiene también una *propensión universalista con relación á la eternidad.* No para siempre ni en todas partes, deben ser excluídos los hombres de la salvación. Llegará un tiempo en que también ellos invoquen el nombre verdadero de Jahvé, y serán salvos. Pero sólo los que lo invocan sobre Sión, verán la salvación. «En el monte de

(1) *Hechos*, II, 34; I *Cor.*, XV, 29; *Mat.*, XII, 32; Past. de Hermas, *Sim.*, IX, 16; *Praed. Petri ap.*; Clem. Alej., *Strom.*, VI, 6; Schmid, *Die ausserordent. Heilswege für die gefallene Menschheit*, 1899, 6 y sigs., 21 y sigs.; *Theol. Quartalschr.*, 1860, 577 y sigs.

(2) Weber, *System der altsynag. palästin. Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud dargestellt*, 1880, 64 y sigs., 76.

Sión habrá salvamento y será santo, y la casa de Jacob poseerá á los que la habían poseído. Y la casa de Jacob será fuego, y la casa de José llama, y la casa de Esaú paja seca, y se encenderán en ellos y los consumirán, y no quedarán reliquias de la casa de Esaú, porque el Señor habló» (*Abd.*, XVII, 18). La *nueva Jerusalén* abrirá sus puertas para recibir la multitud de paganos. «Porque la nación y el reino que á ti no sirviere, perecerá, y las naciones serán destruídas y desoladas» (*Is.*, LX, 11, 12). «Y todos los que quedaren de todas las gentes que vinieron contra Jerusalén, subirán de año en año á adorar al rey, que es el Señor de los ejércitos, y á celebrar las fiestas de los tabernáculos» (*Zac.*, XIV, 16 18).

En todas partes se da esperanza de salvación á los gentiles; pero para conseguirla, ha de pertenecerse á la santa Sión, estar unidos con el santuario que Dios erigió en medio de su pueblo. Pero hay *un* monte de Sión solo, *una* sola Jerusalén, *un* santuario solo, con un pastor, rey y Señor. Y fuera de este *reino mesiánico*, en el cual tienen entrada todos los paganos, no hay salvación para los hombres. El camino para la salvación del reino mesiánico va por el santuario del pueblo elegido. Los pueblos marchan en tiempo del Mesías hacia la casa del Dios de Jacob, y son equiparados al pueblo de Dios, si guardan el sábado y conservan el pacto. Tienen entrada en el Templo y en los sacrificios, y son inscritos como ciudadanos en Jerusalén. Así se explica que los antiguos israelitas, enteramente exclusivistas, hicieran más tarde prosélitos [1].

El *reino mesiánico*, como nueva Sión y nueva Jerusalén, se formó después de un modo distinto del que significa el texto de los Profetas y de cómo presumían y esperaban los judíos. Pero se cumplió el sentido de las promesas proféticas. Sólo el que entraba en el nuevo Israel, era

(1) V. Selbst, *Die Kirche Jesu Christi nach den Weissagungen der Propheten*, 87 y sigs.; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, 496 y sigs.; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VIII, [3] 1371 y sigs., 1387 y sigs.; Edersheim, *The Life of Jesus*, II, 411 y sigs.

inscrito como ciudadano en la nueva Jerusalén, pertenecía al pueblo de Dios y podía alcanzar la salud mesiánica, la vida eterna. Pero entre los judíos carnales subsistía el principio de que sólo sería salvo el antiguo Israel, los descendientes de Abraham según la carne [1].

Ni siquiera es necesario decir que ambas máximas están explicadas clara é inequívocamente en el Nuevo Testamento. En efecto, acerca de esto, aun considerado en abstracto, no hay duda entre los cristianos de que la salvación solamente puede hallarse en *Cristo, en la Iglesia cristiana.* Las sentencias del Señor y de los Apóstoles son en su forma tan concretas, que basta citar algunas. La angosta puerta y el estrecho camino al final del sermón de la montaña, en unión con la exhortación á guardarse de los falsos profetas, aluden á Aquel que puede otorgar la vida eterna, á Aquel á quien hay que reconocer delante de los hombres, si queremos ser reconocidos delante del Padre, á Jesús, al Mesías é Hijo de Dios, al legislador del reino mesiánico. La *imitación de Cristo*, que, como la fe en Jesús, se establece como condición para conseguir la vida eterna, muestra que únicamente quien esté unido á Cristo en la pasión y muerte, resucitará con él en una vida nueva. Las *parábolas* del reino de los cielos, del convite, de la viña y otras, expresan el mismo concepto. Sólo los que oyen la voz del Redentor enviado por Dios, se sentarán á la mesa con Abraham, Isaac y Jacob. No la descendencia carnal de Abraham, no la alta alcurnia, no la preeminente dignidad, sino la pobreza de espíritu, la mansedumbre y la humildad, siguiendo el ejemplo de Cristo, conducen, con su gracia, á la vida eterna. «El que creyere y fuere bautizado, será salvo; mas el que no creyere será condenado» (*Marc.*, XVI, 16)—dice el Resucitado á los discípulos, cuando les encomienda la predicación de su Evangelio.

En el *Evangelio de Juan* se hace resaltar enérgica y repetidamente esta doble condición para conseguir la vida

(1) *Luc.*, XIII, 23; Schanz, *Kommentar zum Evangelium des hl. Lukas*, 1883, 373; Wetzer y Weltes, *l. c.*, 138 y sigs.

eterna. La *fe en Jesús*, el *bautismo* y la *Eucaristía* son las condiciones fundamentales de la vida eterna. La fe en la palabra de Jesús, en Jesús mismo como Redentor de los hombres, en el Hijo de Dios, constituye el centro de toda la doctrina de Cristo, y de tal manera, que precisamente en esto ha de reconocerse un progreso esencial sobre los Evangelios sinópticos. «Quien cree en el Hijo, no es juzgado; pero el que no cree, ya ha sido juzgado, porque no cree en el nombre de unigénito Hijo de Dios» *(Juan*, III, 18). «El que cree en el Hijo tiene vida eterna; mas el que no da crédito al Hijo, no verá la vida, sino que la ira de Dios está sobre él» (III, 36). «Y la voluntad de mi Padre que me envió es esta: Que todo aquel que ve al Hijo y cree en él, tenga vida eterna; y yo le resucitaré en el último día [1].» Jesús es la puerta de las ovejas. Quien por ella entre, será salvo (X, 7, 9). El es el camino, la verdad y la vida, nadie va al Padre sino por él (XIV, 6, 7). El es la viña con la que es preciso unirse para dar fruto; es la luz que alumbra á todos los hombres. «Esta es la vida eterna: Que te conozcan á ti solo Dios verdadero y á Jesucristo, á quien enviaste» (XVII, 3).

¿Debemos citar también los testimonios de los Apóstoles para demostrar que sólo el Evangelio confiere la beatitud eterna? No acabaríamos si quisiéramos examinar atentamente las Epístolas ó los Hechos de los Apóstoles ó el Apocalipsis. Refiriéndonos á cuanto precede, podemos empezar por el final del Evangelio de Juan: «Esto ha sido escrito para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo, tengáis vida eterna en su nombre» (XX, 31). El mismo Apóstol pone la verdad, el amor de Dios y la observancia de los mandamientos divinos en relación tan íntima con Cristo y con el Padre, que verdad y mentira, luz y tinieblas, Cristo y Satanás aparecen como polos opuestos, entre los cuales es preciso elegir uno para siempre [2]. «No entrará en la gloria ninguna cosa conta-

(1) *Juan*, VI, 40; v. V, 24; VI, 47; VIII, 51; X, 27-28; XII, 26; XIV, 23.
(2) I *Juan*, II, 3-6; II, 17; III, 6-9; IV, 3; V, 3; II *Juan*, 10.

minada, ni ninguno que cometa abominación y mentira, sino solamente los que están escritos en el libro de la vida del Cordero» (*Apoc.*, XXI, 27). El mismo pensamiento palpita siempre en las predicaciones de Pedro, quien lo resume en pocas palabras diciendo: «Esta es la piedra que ha sido reprobada de vosotros los arquitectos, y que ha sido puesta por cabeza de ángulo. Y no hay salud en ningún otro. Porque no hay otro nombre debajo del cielo, dado á los hombres, en que nos sea necesario ser salvos» (*Hechos*, IV, 11, 12). Y San Pablo contesta de igual manera al carcelero en Filipos: «Cree en el Señor Jesús, y serás salvo tú y tu casa» (*Hechos*, XVI, 31).

Pero San Pablo trató especulativamente como ningún otro, con amplias miras históricas, el problema de la *salud en Cristo.* Considera la historia y vida de los gentiles, escudriña las escrituras de los israelitas, y descubre el contraste de la fe y de la vida de los judíos de aquel tiempo con las revelaciones divinas; compara la perversión universal de los paganos y de los judíos con la verdad y la gracia otorgadas en la creación, con la ley escrita en el corazón, así como con la ley positiva y la revelación sobrenatural, y á pesar de la posibilidad de pocas excepciones (*Rom.*, II, 14, 26), deduce que todos se desviaron de la verdad y de la justicia. No hay ninguno justo, ni uno (III, 12). Todos serán juzgados: los que sin la ley pecaron, sin ley también perecerán; y todos los que en la ley pecaron, por la ley serán juzgados. (II, 11 y sigs.). No hay salvación fuera de Cristo. Todos pecaron y tienen necesidad de la gloria de Dios, y serán justificados por su gracia, por la redención que es en Jesucristo (III, 23, 24). La gracia de Dios por Jesucristo es la única que puede salvar á los hombres del pecado y de la miseria (VII, 25). «Porque si confesares con tu boca al Señor Jesús y creyeres en tu corazón que Dios lo resucitó de entre los muertos, serás salvo. Porque de corazón se cree para justicia, mas de boca se hace la confesión para salud» (X, 9, 10). «Tenemos, pues, confianza de entrar en el santuario por la sangre de Cristo,

por un camino nuevo y de vida que nos consagró él primero por el velo, esto es, por su carne [1].» Porque *uno* es Dios y *uno* el medianero entre Dios y los hombres, Jesucristo-Hombre, que se dió á sí mismo en redención por todos, para ser testimonio de sus tiempos» (I *Tim.*, II, 5, 6). Tan grande era el temor de los Apóstoles y sus discípulos á los peligros de la apostasía, que ni siquiera querían conversar con los que habían falseado la verdad. «Huye del hombre hereje después de una corrección, sabiendo que el tal está pervertido y condenado por sí mismo» (*Tit.*, III, 10, 11. I *Tim.*, I 20) [2].

Es cierto que el Apóstol se acomodó todo lo posible á las circunstancias, pero obró así para ganar á todos para Cristo. «Y me he hecho para los judíos como judío para ganar á los judíos, á los que están bajo la ley, para ganar á los que están bajo la ley. Y á los que estaban sin ley, como si yo estuviera sin ley, para ganar á los que estaban sin ley» (I *Cor.*, IX, 20 y sigs.). «Mas ¿qué importa? Con tal que Jesucristo en todas maneras sea anunciado ó por pretexto ó por verdad, en esto me gozo» (*Filip.*, I, 18). ¿Es posible, en efecto, deducir de esto que el Apóstol tachó por anticipado de falsa la fórmula *extra ecclesiam nulla salus*, y que San Agustín se puso en contradicción con él? [3]

San Pedro hace objeto de su narración, en la primera Epístola, la *esperanza de los cristianos*, para consolar é infundir valor á los creyentes amenazados y afligidos por martirios y persecuciones. Como redimidos por la preciosa sangre de Jesucristo, y como renacidos por la palabra viva y permanente, debían los fieles esperar confiados en la gracia de la Revelación, en la segunda venida del Señor.

---

(1) *Hebr.*, X, 19; v. VII, 24; IX, 15; XII, 24; Vatic., *De fide cath.*, cap. 3, can. 1.

(2) V. Iren., *Adv. haer.*, 3, 3, 4. A esto alude también *Pilatus, Was ist Warheit?*, 1902, 98.

(3) Chamberlain, *Die Grundlagen des 19. Jahrhund.*, 2 1900, 579, n. 2. Al contrario, Pesch, *Theol. Zeitfr.*, I, 31. «Desde los primeros tiempos del Cristianismo existían ya por mandato divino medidas eclesiásticas para proteger la pura doctrina.» (I *Tim.*, I, 20; II *Tim.*, 4, 1 y sigs.; *Tit.*, III, 10-11; *Apoc.*, II, 14 y sigs.).

Sus esperanzas no fallarán. Porque «el Señor y Padre de nuestro Señor Jesucristo, según su misericordia nos ha reengendrado para esperanza de vida por la resurrección de Jesucristo de entre los muertos, para una herencia incorruptible é inmaculada é inmarcesible, reservada en los cielos para vosotros, que sois guardados en la virtud de Dios por fe para la salud que está dispuesta para ser mostrada en el tiempo postrero» (I *Ped.*, I, 3 5). Así como un día se salvaron por el agua las ocho almas en el Arca de Noé, así el antitipo, el *bautismo*, el agua santificante, es salvación para los cristianos (III, 20, 21). Todos los herejes están destinados á la condenación (II *Ped.*, II, 1 y siguientes). También *Hechos*, X, 35, significa solamente que ningún pagano está excluído del bautismo.

El Apóstol Santiago conoce también en la palabra inculcada de Dios, la fuerza que puede salvar las almas de los fieles (*Santg.*, I, 21). «Quien contemplare la ley perfecta de la libertad y perseverare en ella siendo no oidor olvidadizo, sino hacedor en obra, será bienaventurado en su hecho» (I, 25).

3. Oposición entre los discípulos y el mundo. Los santos. Bautismo y resurrección.—Pero esta *antítesis* entre los discípulos salvados del mundo por Cristo y el mundo y su soberano, se manifiesta aún de otra manera en los Evangelios y en las Epístolas. Los fieles, así como los judíos de la Antigua Alianza, están apartados de la multitud pagana y del mundo pecador, y substraídos á la condenación temporal y eterna, para obtener la vida eterna por Cristo y en unión con Cristo. El mundo odia á los discípulos de Jesús, porque no son de este mundo, porque Cristo los escogió del mundo y los hizo propiedad suya. Los judíos excluirán á los discípulos de la sinagoga, y llegará la hora en que todo el que los mate, creerá haber hecho una obra agradable á Dios (*Juan*, XV, 19; XVI, 2). Y suceden estas cosas porque ellos no conocen al que Dios ha enviado. Si no hubiera venido Jesús y no les hubiera hablado, no tendrían pecado; mas ahora no tienen excusa

de su pecado (*Juan*, XV, 22). El pequeño rebaño que sigue al Buen Pastor, forma la nueva Sinagoga, la única en que puede encontrarse la salvación. Ella es odiada y perseguida por el mundo, porque el soberano de este mundo odia al más poderoso, que ha venido para desarmarlo; pero tiene en su favor la promesa de subsistir hasta la segunda venida del Señor. El reino de Cristo no es de este mundo, es un reino de los cielos y para los cielos.

San Pablo suele dirigir sus Epístolas á los «santos» ó á «santificados» en Jesucristo, para significar con ello que los cristianos están separados de la multitud y destinados para el cielo. Así como Dios fué llamado con preferencia el Santo en el Antiguo Testamento, porque era el único Dios en oposición á los ídolos de los gentiles, el Santo en sentido eminente, así también, fuera de los profanos, fué santo todo lo que estaba en relación con Dios. En primer término había de ser santo Israel [1], santos los sacerdotes, que atendían al culto divino, santos los vestidos, los vasos, los lugares, los parajes destinados al culto de Dios. Pero este contraste de lo santo con lo profano había de tener su fundamento interno en la santidad moral. Los santos de Dios debían estar libres de pecado y distinguirse por su religiosidad y su justicia. Entonces los «santos del Altísimo» recibirán el reino de Dios (*Dan.*, VII, 18). «Tú eres un pueblo consagrado al Señor Dios tuyo. El Señor Dios tuyo te escogió para que seas un pueblo peculiar suyo entre todos los pueblos que hay sobre la tierra [2].»

Las dos significaciones de la *santidad* corresponden á los santos del Apóstol. Estos son llamados, mediante la gracia, desde el paganismo, á la luz del Cristianismo, escogidos de los impuros paganos y de los obstinados judíos, y destinados á la vida eterna. Santos fueron llamados los cristianos antes de que tuvieran el nombre de cristianos los elegidos y santificados por Cristo (I *Cor.*, I, 4. *Filip.*,

(1) *Ex.*, XIX, 6; *Lev.*, XX, 26; *Is.*, XXVI, 12.
(2) *Deut.*, VII, 6; XIV, 2; XXVI, 18, 19. V. *Ex.*, XXII, 31; *Lev.*, XI, 44; XIX, 2; XXI, 6-8.

I, 3). La «santificación» estaba, pues, íntimamente unida á la justificación. Porque «los que Dios predestinó, á estos también llamó, y á los que llamó, á estos también justificó; y á los que justificó, á estos también glorificó» (*Rom.*, VIII, 29. Los creyentes han sido lavados, santificados y justificados en el nombre del Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios (I *Cor.*, VI, 19).

Bella es la comparación que el Apóstol hace entre el *bautismo* del hombre y la *muerte* y *resurrección del Señor*. ¡Qué bello símbolo se encubre en la inmersión en el agua y en la emersión del baño, puesto que la inmersión recuerda la muerte y la sepultura de Cristo, y la emersión semeja la resurrección; la inmersión significa un lavatorio del hombre de la suciedad de los pecados mediante la sangre del Redentor divino, y la emersión, la resurrección á una vida nueva, mediante la gracia del Resucitado! «¿No sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Jesucristo, hemos sido bautizados en su muerte? Porque somos sepultados con El en muerte con el bautismo, para que como Cristo resucitó de muerte á vida por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en novedad de vida. Porque si fuimos plantados juntamente con él á la semejanza de su muerte, lo seremos también á la de su resurrección (*Rom.*, VI, 3-5). «Mas cuando apareció la bondad del Salvador nuestro Dios, y su amor para con los hombres, no por obras de justicia que hubiésemos hecho nosotros, sino según su misericordia, nos hizo salvos por el bautismo de regeneración y renovación del Espíritu Santo, el cual difundió sobre nosotros abundantemente por Jesucristo nuestro Salvador» (*Tit.*, III, 4-6) (1).

4. Aplicación á la Iglesia.—Lo que hasta ahora hemos dicho respecto al Cristianismo, siguiendo en general las Sagradas Escrituras, podemos aplicarlo á la forma en que se nos ha ofrecido históricamente el Cristianismo, á la Iglesia. Si la salvación sólo ha de buscarse en el Cristianismo,

(1) V. VIII, 12-13; I *Cor.*, XV, 50; *Gál.*, V, 16, 17, 19; *Col.*, I, 21, 22; *Ef.*, IV, 22 y sigs.

porque contiene la revelación divina absoluta, porque hace posible la reconciliación con Dios, merecida por el Redentor Jesucristo, porque facilita la santidad segregando de la multitud los elegidos, porque santifica en el bautismo y confiere la gracia para llevar una vida santa, es cierto que todo esto debe hallarse también en la Iglesia, que está destinada á continuar en el mundo la obra de Cristo. En efecto, una parte no pequeña de la doctrina de Jesús consiste en el encargo que dió, como misión á su Iglesia, de ser mediadora de la salud hasta el fin de los tiempos [1]. La Iglesia debe ser la *única institución santificante*, porque, fundada por Dios santo, administra la verdad y los sacramentos, y dirigida por el Espíritu Santo, realiza objetivamente la santificación y salvación de los fieles, y, en general, procura promoverlas.

San Pablo dice en el pasaje frecuentemente citado: «Cristo es cabeza de la Iglesia, es el Redentor del cuerpo..., amó á la Iglesia y se entregó á sí mismo por ella, para santificarla purificándola con el bautismo de agua por la palabra de vida, para presentársela á sí mismo Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino que sea santa é inmaculada» (*Efes.*, V, 23, 25-27). Y San Pedro demuestra después cómo se obtiene esta santidad y pureza de la Iglesia, en cuanto esposa de Cristo, mediante la gracia interior y la santificación, en los fieles unidos orgánicamente entre sí. «Allegándoos á El, que es la piedra viva, desechada en verdad por los hombres, mas escogida de Dios y honrada, y sobre ella vosotros, como piedras vivas, sed edificados casa espiritual, sacerdocio santo, para ofrecer sacrificios espirituales gratos á Dios por Jesucristo. Mas vosotros sois el linaje escogido, el sacerdocio real, gente santa, pueblo de adquisición, para que publiquéis las grandezas de aquel que de las tinieblas os llamó á su maravillosa luz, que en algún tiempo erais no pueblo, mas ahora sois pueblo de Dios, un día sin miseri-

(1) V. Kuhn, *Theol. Quartalschr.*, 1855, 7 y sigs.

cordia, mas ahora con misericordia» (I *Ped.*, II, 4-10). Luego no hay duda de que, según las doctrinas del Nuevo Testamento, fuera de la Iglesia no hay salvación.

II. *Doctrina de los Padres y de la Iglesia*

5. Los Padres apostólicos. Los apologistas. Las sectas han contribuído al perfeccionamiento de la doctrina de que fuera de la Iglesia no hay salvación.—La *era que siguió á los Apóstoles* halló en la Iglesia el Cristianismo entero, con su doctrina y con su gracia. Así, pues, sólo en la Iglesia había que buscar la salvación. Sólo en la unidad, en el amor, en la comunidad eclesiástica, puede alcanzarse esta salud y ejercitarse esta santidad. Quien se separe de ella, no pertenece á ella y se encierra en la sinagoga del Anticristo. Quien de ella sea excluído, es entregado á Satanás y no puede ya ser miembro del cuerpo de Cristo, rama de la cepa. San Ignacio emplea el mismo lenguaje que los Apóstoles en la dirección de sus cartas á la «santa Iglesia,» y exige enérgicamente la comunidad con la Iglesia y con el obispo si quieren recibirse dignamente los sacramentos del Bautismo y de la Eucaristía. «El que no está dentro del altar, está privado del pan divino.» «Quien se acoja á un sectario, no heredera el reino de Dios.» «Todo el que está unido con Dios y con Cristo, está también unido con el obispo (1).» La herejía es una planta exótica, un veneno mortal infundido en el vino. Los herejes son animales con figura humana, impíos, infieles. Así, pues, Ignacio presupone ya el acabado concepto de la Igle-

(1) Ignac., *Ad Eph.*, 4, 5; *Ad Philad.*, 3; *Ad Trall.*, 6, 7; Clem. Rom., I *Cor.*, 57, 2; Past. de Hermas, *Sim.*, 9, 12; 13, 2; 15, 3; 20, 2, 3; Lemme, *Neue Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1892, 451; Seeberg, *Begriff der Kirche*, I, 10; Goltz, *Ignatius von Antiochen*, 60 y sigs.; Seitz, *Die Heilsnotwendigket der Kirche nach der altchristlichen Literatur bis zur Zeit des hl. Augustinus*, 1903, 14 y sigs., 350 y sigs. He aquí cómo traza la progresión: Primeramente, Jesucristo contra los judíos, y Dios contra los paganos. Sin Cristo no hay salvación; de aquí la fe y el bautismo. Sin sacramentos no hay salvación. Sólo en Cristo como mediador humano-divino existe la salvación. Fe ortodoxa, fe católica.

sia, la cual, fuera de su comunión, no conoce salvación alguna, y aun ésta se facilita por el sacerdocio jerárquico. San Policarpo llama á los herejes «primogénitos de Satanás.» Clemente de Roma previene á los corintios contra los cismas, y para la salvación no ve otro camino sino la subordinación. «Porque es mejor ser humilde en la grey de Cristo y hacerse buen nombre, que gozar de excesiva autoridad estando expuesto á perderla.» Según el Pastor de Hermas, no hay salvación fuera de la Iglesia; porque su fundamento y su puerta es Cristo. Solamente por ella se llega al reino de Dios. Pero el que sólo exteriormente pertenece á la Iglesia, no es realmente miembro de ella, ni tiene entrada en el reino de Dios.

Justino y Clemente de Alejandría reconocieron en la eficacia precristiana del Logos una compensación de la verdad del Cristianismo entre los paganos [1], pero sin atribuir al Cristianismo una antelación relativa; porque así como la voluntad de Dios es acción, y ésta es llamada mundo, así también su decreto es la salvación de los hombres, el cual es llamado Iglesia. «En efecto, el que no pertenece al Logos, tiene la ignorancia por disculpa de su error. Pero el que está obligado á oir, y premeditadamente guarda en su alma la incredulidad, aunque parezca ser muy docto, en su saber encuentra la perdición.» Poco después, y, en parte, simultáneamente, las múltiples *herejías* dieron motivo para que la Iglesia resaltara, con mayor fuerza cada vez, como *institución exclusiva de salud.* Justino mismo llamó á los herejes injustos y sin ley; con ellos no debían tener comunidad los cristianos. «Si queremos alcanzar la salvación, necesario es refugiarnos en la santa Iglesia de Dios. Las doctrinas de las herejías llevan la ruina á los partidarios de ellas»—observa Teófilo.

Ireneo y Tertuliano opusieron á los gnósticos el escudo de la Iglesia católica, cuando éstos alegaban escrituras propias ó una tradición secreta. Negaron á los herejes pre-

(1) Just., *Dial.*, 28, 35; *Apol.*, I, 46; Teóf., *Ad Autol.*, 2, 14; Clem. Alej., *Paed.*, I, 6; *Coh.*, 10.

cisamente el derecho de ponerse delante, porque la verdad y la salvación no se encuentran sino en la Iglesia, y solamente en ella existe el Espíritu Santo. La Iglesia que juzga á todos y que por nadie es juzgada, juzga también á los cismáticos, que no aman á Dios, que atienden más á su propio interés que á la unidad de la Iglesia, que por causas pequeñas dilaceran el glorioso cuerpo de Cristo, y á veces lo matan. En ellos nunca se encontrará enseñanza tan grande que compense el daño del cisma. Pero la Iglesia juzga también á los que están fuera de la verdad, es decir, fuera de la Iglesia. El verdadero saber es la doctrina de los Apóstoles y la condición antigua de la Iglesia en todo el mundo. «Porque el don de Dios (la fe) está confiado á la Iglesia, como para dar vida á la criatura, para que sean vivificados todos los miembros participantes, y en ese don está la comunión de Cristo, es decir, el Espíritu Santo, prenda segura de incorruptibilidad, confirmación de nuestra fe y guía para llegar á Dios [1].» Entre los herejes no hay *milagros*, mientras que en la Iglesia ocurren continuamente milagros en enfermos y poseídos, pero también milagros del espíritu en la conversión de las gentes. La verdad debe estar, pues, donde están depositados los dones de la gracia de Dios [2].

Tertuliano impugna el bautismo de los herejes, porque éstos no tienen comunidad con la doctrina de la Iglesia, y por sus doctrinas están fuera de la Iglesia. Aunque «admitió la irracionalidad de los dogmas, y lo esperaba todo de la Iglesia,» afirmó concisamente, frente al gnosticismo y al unitarismo, la autoridad instituída por Cristo, y demostró que fuera de la Iglesia no existe garantía de la verdad.

Pero no fueron las *sectas* las que crearon la doctrina de la *Iglesia única redentora*, sino que dieron ocasión á los católicos para concebir mejor y apreciar mucho más el inestimable valor de la unidad y de la verdad eclesiásti-

(1) Iren., *Adv. haer.*, 4, 33, 7-8; Möhler, *Einheit*, 19 y sigs.
(2) Id., *l. c.*, 3, 26, 5; 4, 3, 4; Tert., *De bapt.*, 15.

cas. Podrá decirse que precisamente por esta «ardua lucha con un laberinto de sectas, que amenazaban disolver el Cristianismo en una filosofía fantástica, ó que, llevando al grado más alto el desprecio de las cosas materiales, trataban de poseer un Cristianismo espiritual superior y una Iglesia inmaculada, viene desarrollándose esta creencia (1),» pero á condición de considerar la evolución como desarrollo ulterior del principio ya preexistente en la Iglesia católica. Como Cristo y los Apóstoles publicaron la única verdad y la única gracia santificante, y las confiaron á la Iglesia, los ataques de los herejes debieron hacer siempre más evidente el principio de los doctores católicos de que solamente en la Iglesia es posible la salvación. Arrogándose las sectas este privilegio, que negaban á la Iglesia (2), reconocieron la realidad objetiva de que podía haber una Iglesia indispensable para la salud. Pero la mayoría de los fieles de aquel tiempo estaba ya persuadida de que esta Iglesia no podía ser otra sino la católica. «Únicamente en la Iglesia católica—dice Lactancio—existe el verdadero culto. Ella es la fuente de la vida, la morada de la fe, el templo de Dios; si uno no entra en ella ó de ella sale, está lejos de la esperanza de la vida eterna y de la eterna salvación. No obstante esto, las comunidades particulares de los herejes se tienen por cristianas y consideran sus Iglesias como católicas (3).» En Africa, no mucho después de Tertuliano, el símbolo tenía esta forma: *Credo in remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam.* Hilario la explica de este modo: «Á medida que la Iglesia pierde la ocasión (externa) de difundir por sí misma la

---

(1) Hase, *Polemik.*, 42; Möhler, *Patrologie*, 420; Harnack, *Dogmengesch.*, I, 337 y sigs.; *Realenzykl.*, XIV, [3] 230: «El ardiente deseo de los caídos de volver á entrar en él, así como el temor de no salvar el alma si faltaba la absolución eclesiástica, no obstante la sincera penitencia, demuestra del modo más luminoso que la Iglesia fué impulsada por sus laicos á considerarse como condición indispensable de la salvación.» Pág. 236: «En Cipriano el motivo principal de la reconciliación es que sólo quien está en la Iglesia puede salvarse.» Tert., *Apol.*, 30.

(2) Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit*, 352 y sigs.

(3) *Inst.*, 4, 30; Ambr., *De paen.*, 2, 4.

salvación, gana en la certeza (interna) de que de ella ha de esperarse la bienaventuranza;» es decir, la sólo Iglesia ofrece todos los medios para la salvación, y de esta manera conduce con más seguridad al fin [1].

6. El símbolo del Arca. San Cipriano.—Los Padres aplicaron el símbolo del *arca*, usado por San Pedro, interpretándolo como *figura de la Iglesia;* por consiguiente, creían que únicamente podían salvarse los que en el arca encontrasen refugio y defensa contra las oleadas del mundo y del demonio. Cipriano desarrolló este pensamiento por modo particular [2]. En la lucha con las herejías hostiles á los puntos esenciales de la fe y de la salvación y con el cisma disgregador de la consistencia de la Iglesia, Cipriano desarrolló con más método que todos los Padres anteriores, la teoría de que sólo hay salvación en la Iglesia. Y aun puso de relieve, mejor que Tertuliano, que, además de la comunión de la fe, la comunión de la Iglesia es condición esencial de la gracia, cuando, oponiéndose á la mayoría de la Iglesia y al Papa Esteban, sostuvo que sólo el bautismo administrado por la Iglesia era válido, porque solamente la Iglesia puede distribuir la gracia, sólo ella posee el Espíritu Santo [3]. Mas no negativa, sino positivamente, está la salvación únicamente en la Iglesia. Ninguno la obtiene sin ella, y todos por medio de ella.

Extra ecclesiam nulla salus fué para él como el *schibbolet* [4] de la Iglesia, y como tal ha quedado, aun cuando la controversia del bautismo de los herejes terminase con la derrota de la opinión de Cipriano y con la victoria de la Sede Romana. Quien divorciándose de la Iglesia, que es la verdadera esposa de Cristo, se une á una adúltera, será excluído de las promesas de la Iglesia. El que no está en

---

(1) Seitz, *l. c.*, 189, 351.

(2) Cipr., *De un.*, 6; *Ep.* 69, 2; 73; 74, 11; Firmil., *Inter epp. Cypr.*, 75, 15. V. Tertul., *De bapt.*, 8; Jerón., *Adv. Lucif.*, n. 22; *Ep. ad Dam.*, 14. Véase Kraus, *Realenzykl.*, II, 500 y sigs.; Seitz, *l. c.*, 372 y sigs.

(3) *Ep.* 69, 7; 70, 2; 74, 4; 76, 3; Kunze, *Glaubensregel*, 25 y sigs.

(4) El *schibbolet* es un *punto diacrítico* hebreo, que sirve para *distinguir* la consonante *schin* de otra, enteramente igual, llamada *shin.*—N. del T.

la Iglesia de Cristo, no es cristiano, cualquiera que sea. La unidad entre Cristo y la Iglesia está soldada por vínculos indisolubles. ¿Cómo ha de estar con Cristo quien no está con la esposa de Cristo, que es la Iglesia? [1] No tendrá parte en el premio de Cristo el que ha abandonado la Iglesia de Cristo; es un extraño, un profano, un enemigo.

«Si alguno pudo salvarse fuera del Arca de Noé, también podrá salvarse el que esté fuera de la Iglesia.» «El que no custodia esta unidad, no observa la ley de Dios, no observa la fe del Padre ni del Hijo, no conserva la vida y la salvación.» «Es necesario huir de quien se ha separado de la Iglesia. Este está pervertido y peca; está condenado por sí mismo (*Tit.*, III, 11). ¿O cree que puede estar con Cristo el que obra contra el sacerdote de Cristo, el que se separa de la comunidad de su clero y de su pueblo? Este tal hace armas contra la Iglesia y lucha contra la institución de Dios; enemigo del altar, rebelde contra el sacrificio de Cristo, desleal para con la fe, perjuro de la religión, siervo indisciplinado, se atreve á levantar otro altar, menospreciando á los obispos y abandonando á los sacerdotes de Dios, rezar en otro altar, pronunciar otra oración con palabras no autorizadas y profanar la verdad del sacrificio del Señor con falsos sacrificios.» Quien no tiene á la Iglesia por Madre, no tiene á Dios por Padre [2].»

San Cipriano no vacila en negar á los herejes el mérito del *martirio*. «Los herejes, aunque sean muertos por confesar el nombre de Cristo, ni aun con la sangre borran aquellas manchas; no puede ser mártir quien no está en la Iglesia.» En el «Pequeño Laberinto» se relata que Cristo cas-

(1) *Ep.* 52, 1; 55, 24. El elemento «primitivo cristiano» en el concepto cipriánico de la Iglesia como elemento indispensable para la salud, no se convirtió, pues, en incompatible sólo entonces, cuando «además de la pertenencia á la Iglesia, se requerían condiciones tan diferentes de antes, y que deciden sentencias que no tienen ya el espíritu en fuerza de cualidades personales, sino en virtud del carácter oficial» (Müller, *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1895, 200). V. *Theol. Quartalschr.*, 1893, 581 y sigs.; Seitz, *l. c.*, 257, 363 y sigs.

(2) Cipr., *De un.*, 6, 17.

tigó durante la noche al confesor Natalio, que se pasó á los teodosianos, porque no quería que un mártir, saliendo de la Iglesia, se perdiese.

7. San Agustín respecto al martirio y al bautismo de los herejes.—No fué San Cipriano quien creó la doctrina de que la Iglesia es la única santificante, y mucho menos San Agustín (1). Tal doctrina es propia del Cristianismo primitivo, sólo que fué formulada con más energía frente á los herejes y cismáticos. Sin embargo de ello, las sectas más importantes (gnósticos, arrianos, donatistas) pretendieron también este título. San Agustín confirma la opinión de Cipriano, diciendo: «Fuera de la Iglesia, separado del lecho de la unidad y de los vínculos del amor, serás castigado con suplicios eternos, aunque te dejes quemar vivo por el nombre de Cristo (2).» Remítese para esto al Apóstol, quien pone el amor sobre el martirio (I *Cor.*, XIII, 3). La unidad cristiana y la caridad del Espíritu Santo no pueden encontrarse sino en la Iglesia. Nadie llegará á la salvación y á la vida eterna, sino el que tiene por cabeza á Cristo. Pero nadie puede tener por cabeza á Cristo, sino el que está en su cuerpo, el que está en la Iglesia. Y esta Iglesia es la católica, que entonces era la Iglesia del Estado romano. Fuera de esta Iglesia, única redentora, ni aun el martirio puede conducir á Cristo (3).

En contra de San Cipriano, defendió San Agustín la validez del bautismo de los herejes, porque también es un bautismo de Cristo. Pero, no obstante esto, está muy lejos de igualarlo en sus efectos al bautismo de la Iglesia. Al contrario, opina con Ireneo que solamente en la Iglesia, donde está el Espíritu Santo, puede comunicarse el Espíritu; solamente donde está el amor, se perdonan los peca-

(1) Hase, *Opp.*, X, 28; Reuter, *Augustinische Studien*, 16. Al contrario, Müller, *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, 1895, 200; Seitz, *Die Heilsnotwendegkeit*, 23 y sig., 365 y sig., 383 y sig.; *Theol. Quartalschr.*, 1893, 585 y sigs.

(2) *Ep.* 173, 6; *De bapt.*, 3, 16, 21; 4, 17, 24; *In Ioann. tr.*, 6, 23; *De Serm. in Monte*, 1, 5, 13; *Serm. ad Caesar. eccl. plebem*, n. 6; *C. ep. Parmen*, 1, 9, 15.

(3) Agust., *De un.*, 19; *In Ioann. tr.*, 45, 2 y sigs. V. Oríg., *In Ies. Nave Hom.*, 3, 5; *De rebaptism.*, 13; Jerón., *Ep.* 14.

dos [1]. En el cisma no está la caridad, de lo contrario, los cismáticos no se dejarían arrastrar por el odio entre hermanos. El bautismo es, en verdad, válido, pero los pecados solamente son perdonados si el bautizado se reconcilia con la unidad y se libra del sacrilegio de la separación, ó, como dice Esteban: La herejía engendra, efectivamente, hijos, y los expone, pero la Iglesia recoge a los expósitos. También el autor del libro relativo á los rebautizantes distingue entre el bautismo y sus efectos.

Pero si (respecto á los herejes no formales) quisiera admitirse también que en el momento del bautismo se perdonan los pecados, sería preciso reconocer que, obstinándose en el cisma, volverían en ellos las tinieblas del alma. En efecto, el Espíritu Santo no se comunica sino en la Iglesia católica, mediante la imposición de las manos. La caridad es lo que no tienen los que se han desprendido de la comunión de la Iglesia, los que no aman la unidad de ella. Los Apóstoles recibieron el Espíritu Santo para la remisión de los pecados (*Juan*, XX, 22, 23). Si, pues, ellos representaban el oficio de la Iglesia, y aquellas palabras les fueron dichas como dirigidas á la Iglesia misma, el acuerdo con la Iglesia perdona los pecados, y el alejamiento de ella los retiene. Luego todos los herejes y cismáticos son falsos cristianos, porque solamente poseen los signos externos, pero no el amor y la unidad. El carácter del sacramento es su propia condenación, porque los denuncia como desertores [2].

8. Amor y obras en la Iglesia.—Quien no está en comunión con la Iglesia católica, no será en general *oído* para la vida eterna. Ni siquiera las mejores obras pueden santificar sin la *fe* católica, mientras esta fe, aun con obras pequeñas, pero no sin obras, y menos con pecados, conduce á la salvación. Asimismo, es necesaria *la caridad*, la cual

(1) *De bapt.*, 1, 11, 15, 16; 3, 17, 22; 7, 47, 92, 93; *Ench.*, 64 y sigs.; *Serm. ad Caes. eccl. plebem.*, n. 3 y sigs.; Jerón., *Adv. Lucif.*, n. 9; León I, *Ep.* 159, 7; 166, 2; 167, 18.

(2) *De bapt.*. 3, 18, 23 y sigs.; *De fide et symb.*, 10; *In Ioann. tr.*, 6, 14; *C. Faust.*, 12, 17; Jerón., *In ep. ad Tit.*, 3, 10; Optat., *De schism. Don.*, I, 9.

solamente se encuentra en la Iglesia católica. Sólo los buenos tienen caridad. Los malos pueden tener de común el Bautismo, la Eucaristía y los demás sacramentos; no la oración, ni la habitación, ni la unión (matrimonio), ni la caridad (1).

«Si con tu impaciencia hieres el seno de la Madre (Iglesia), ella te expulsa en verdad con dolor, pero más para dicha tuya que de ella.» La verdad está en el cuerpo de la Iglesia. El que se separa de ella no puede obrar, á menos que hable en falso. «Sólo la Iglesia católica es el cuerpo de Cristo, cuya cabeza es Cristo. Fuera de este cuerpo, á nadie da vida el Espíritu Santo, porque, como dice el Apóstol (Rom., V, 5), la caridad de Dios ha sido difusa en nuestros corazones por el Espíritu Santo, el cual nos ha sido dado. Luego el que quiera poseer el Espíritu Santo, guárdese de permanecer fuera de la Iglesia.» Si los cismáticos tienen verdadero bautismo, lo deben únicamente á la fe común que habían recibido de la Iglesia. Su Iglesia engendra, no mediante lo que separa, sino por lo que está unido á ella. Ella está separada del vínculo del amor y de la paz, pero está unida en el *único* bautismo. «Por consiguiente, sólo hay *una* Iglesia, que es la llamada católica, y lo que posee suyo en las comunidades de ella separadas, es el medio por el cual engendra ella misma, no las Iglesias cismáticas, puesto que no es el cisma lo que engendra, sino lo que el cisma ha conservado de ella. En todas, pues, engendra aquellas cuyos sacramentos se han conservado, los cuales pueden engendrar en todas partes algo semejante (2).» «Fuera de la Iglesia no hay salvación. ¿Quién niega esto? Pero una cosa es no tener bautismo, y otra no tenerlo para la propia salvación.»

San Agustín admite, en efecto, que hay también miembros, entre los paganos é infieles, que no pertenecen á la

(1) Agust., *C. ep. Pelag.*, 3, 5, 14; *In Ps.* 103, *Sermo* 1, 9-10; *De fide et op.*; *De civ. Dei*, 21, 17.

(2) *In Ps.*, 57, 5; *Ep.* 185, 10, 46; 11, 50; *De bapt.*, 1, 10, 14; 4, 17, 24. V. Opt., *De schism. Kon.*, 5. 1.

Iglesia visible; pero son ahora tales únicamente en la *presciencia de Dios*. De esta Iglesia invisible nace la visible, que es la única institución salvadora (1). Si no llegan á la Iglesia visible, no podrán alcanzar la vida eterna. «Es firmemente seguro, y no da lugar á duda, que irán al fuego eterno, no sólo los paganos, sino también los judíos, los herejes y los cismáticos que acaben su vida fuera de la Iglesia católica,» dice Fulgencio de Ruspe (2). Los africanos se separaron también de los herejes, y los consideraron como extraños al Cristianismo y privados de verdaderos sacramentos.

9. **Los griegos.**—También los *griegos* juzgaron severamente á los *herejes*, por más que no tenían de la Iglesia católica un concepto tan sistemático como los occidentales. Clemente de Alejandría y Orígenes (3) enseñan que la pura doctrina de los Apóstoles, tal como se expresa en la doctrina de la fe, sólo se encuentra en la Iglesia, es decir, en la asociación de hecho de la cristiandad católica, y que hay *una* sola Iglesia, fuera de la cual no hay salvación. La Iglesia es el cuerpo de Cristo, anunciado por el Hijo de Dios. Cristo y su Iglesia están indisolublemente unidos. Verdad es que Orígenes, en su teoría del apocatastasis, pronunció un juicio menos duro. Los grandes Padres griegos del siglo IV, Jerónimo, Basilio, Gregorio Nacianceno y Gregorio de Nyssa están unánimes en la condenación de los herejes que rechazan la doctrina de la Iglesia y rompen la unidad eclesiástica, mientras reconocen en el paganismo, según la Epístola á los Romanos, la posibilidad del cumplimiento de la Ley. Y aun para evitar el cisma, creyeron que debían hacer grandes sacrificios personales. Por este motivo, levantó el grito San Atanasio contra los melesia-

(1) *De bapt.*, 5, 27, 28; *In Ps.* 90; *Conc.* 2; *In Ps.* 91, 36; *Conf.* 8, 2, 4; Eucken, *Die Lebensanchauungen*, 240 y sigs.; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 89 y sigs., 307 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, III, 2 149 y sigs.; Reuter. *August. Stud.*, 63 y sigs., 82 y sigs.

(2) *De fide ad Petr.*, 39; *Ad. Kon.*, 11-17.

(3) *In Jes. Nav. Hom.*, 3, 5, 1; *De princ.*, 4, 2, 2; *Ep. ad Rom.*, 2, 7; Turmel, *Hist. de l'interpretation de I Tim.*, II, 4; *Rev. d'hist. et de litér.*, 1900, 385 y sigs.

nos, y Gregorio Niacianceno propuso el ejemplo de San Basilio, quien, á consecuencia de un desprecio que le hizo el obispo legítimo, temió, de parte de los monjes que le eran adictos, la desobediencia á dicho obispo, y, por tanto, un cisma, y para evitarlo, abandonó la ciudad (1). La condenación de las herejías por los concilios ecuménicos de Oriente es el mejor argumento para comprobar que el único camino de salvación era la comunión con la Madre Iglesia.

Epifanio nos habla de los audianos, cuyo fundador se había separado de la Iglesia para buscar á su manera la santidad. Aunque reconociendo la irreprensibilidad de su conducta, llega á esta conclusión: «Lo peor es que ellos no quieren orar con nadie, por muy puro de costumbres que sea, si persevera en la comunidad de la Iglesia. Es horrible cambiar el nombre de los cristianos en la santa Iglesia, la cual no lleva título alguno prestado, sino el nombre de Cristo, y elegir para ellos el nombre de audianos, y establecer una contraseña puramente humana, por muy justa é inmaculada que en lo demás se lleve la vida (2).»

10. Decisiones de la Iglesia. En África. El símbolo atanasiano. Bonifacio VIII.—De conformidad con la situación de los Padres africanos, encontrámos también en África por primera vez una *decisión eclesiástica* respecto al principio: *Extra ecclesiam nulla salus*. Los donatistas, exigiendo la santidad para pertenecer á la Iglesia y para administrar válidamente los sacramentos, pusieron en peligro todo el edificio de la Iglesia católica. Por eso los africanos tuvieron que pronunciarse resueltamente contra ellos respecto á la necesidad de la Iglesia para la salvación. Sin embargo de esto, nada prueba el canon de un sínodo Africano del año de 398, porque este sínodo hace mucho tiempo que se tuvo como ficticio y desconocido de la historia (3). Los 104 cánones atribuídos á ese sínodo tampoco convie-

(1) *Or.*, 43, 29; Cris., *De sacerd.*, 3, 4-6; 6, 4. Sobre Atanasio, v. Sträter, *Die Erlösungslehre des hl. Athanasius*, 1894, 178.
(2) Epif., *Adv. hares*, 70, 15; Tom., *De prolegomenis theol.*, 19.
(3) Hase, *Polemik*, 43; Hefele, *Konziliengesch.*, II, 68 y sig.

nen á la época citada. Son una colección, hecha por un particular, de los cánones de diferentes sínodos africanos y orientales. Por consiguiente, tampoco puede ponerse en claro en qué tiempo fué constituído el canon que había de proponer á los ordenandos esta pregunta: «Fuera de la Iglesia católica ¿puede llegar alguno á la beatitud?» Entre tanto estos cánones pasaron á la antigua colección española y á la pseudo-isidoriana, por lo cual el canon citado también fué incorporado al derecho canónico [1]. En cambio, en un escrito de un sínodo numídico se propone á los donatistas esta tesis: «Quien se separe de esta Iglesia católica, por muy loablemente que viva, y sólo por el delito de estar apartado de la Iglesia, no tendrá la vida, sino que la ira de Dios está sobre él [2].»

La mismo ocurre con el *símbolo atanasiano*. Que no procede de San Atanasio, es cosa indudable. Nació en Occidente [3], probablemente en la Galia meridional, durante el siglo V, y por lo que respecta á la máxima: *Extra ecclesiam*, etcétera, lleva el sello característico de la Iglesia africana. Por haberla aceptado en la liturgia, adquirió poco á poco autoridad de símbolo. Este símbolo enseña, pues: «El que quiera ser salvo, debe profesar la fe católica. Quien no la conserve íntegra, se perderá indudablemente para siempre.» Hase opina que esta confesión llegó á ser el símbolo de la Iglesia romana, la cual «después de su separación de la Iglesia de Oriente, se abrogó el monopolio de la santificación;» pero el símbolo existía mucho antes de la separación y correspondía á la antigua fe de la Iglesia romana. Así, pues, ésta no hizo más que conservar el privilegio. Veremos más adelante cómo la Iglesia romana, cuya sucesión apostólica superó en seguridad á las demás

---

(1) *Decr.* I, dist., 23, c 2.
(2) Agust. *Ep.*, 141, 5; *Conc. Illib.*, 22.
(3) Schwane, *Dogmengesch.*, II, 231; Harnack, *Dogmengesch.*, II, 299; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, V, ² 681; *Realenzykl.*, II, ³ 450 y sigs. En las Capitulares francesas, además del símbolo apostólico, se impone tan sólo el conocimiento del símbolo del obispo Atanasio. Según Kustle, *Antipriscilliana*, 1905, en España.

Iglesias, poseyó desde el principio el privilegio de la verdadera fe, que ya el Apóstol pondera en ella. Si lo hubiera adquirido entonces, se hubiera hallado sin duda en perfecto acuerdo con el Oriente, hasta el cisma. Pero la Iglesia cismática oriental va todavía más lejos, cuando equipara á los no ortodoxos casi con los paganos.

Cuando Bonifacio VIII dice: «Definimos que la sumisión al Papa romano es condición necesaria para la salvación de la criatura humana [1],» no afirma más que lo que habían enseñado San Cipriano y San Agustín, San Jerónimo y San León, y perfeccionaron los escolásticos (Santo Tomás); es la consecuencia de *Mat.*, XVI, 18, 19. Aunque Tertuliano, fundado en la Escritura y en la Tradición, puso los fundamentos del sistema científico católico del mundo, no reconociendo nada cristiano que no fuera católico [2], y aunque San Agustín fué el regulador para la Edad Media, su doctrina existía ya en la Iglesia desde el tiempo de San Ignacio y en forma expresada con bastante claridad. San Ireneo demuestra que los griegos tenían en esto ideas substancialmente idénticos. Pero aunque San Agustín no hubiera penetrado en la Iglesia con su dogmática, sino que hubiera llegado á ser el «Santo Padre del principio de los reformadores,» nada resultaría de aquí contra su dogma de la Iglesia única santificante, sino al contrario, sería un argumento en su favor; porque San Agustín no tenía por católico sino lo que creía y enseñaba la Iglesia. Su doctrina sobre la predestinación fué ya abandonada por Celestino como cuestión difícil; pero como quiera que sea, no afecta al principio de la Iglesia única salvadora, porque San Agustín, al contrario de los reformadores, no consideraba como miembros de la Iglesia católica solamente á los predestinados y santos.

11. Un juicio protestante sobre San Agustín.—

(1) *Extrav. comm.*, l. 1, tit. 8, c. 1. V. Finke, *Die kirchenpolitisch. und kirchl. Verhältnisse zu Ende des Mittelalters. Nach der Karstellung D. Lamprechts*, 1896, 37 y sigs.; Seitz, *Die Heilnotwendigkeit*, 132.

(2) Hase, *l. c.*, 73. V. Zöckler, *Handbuch der theol. Wissenschaft*, II, 745; Reuter, *August. Stud.*, 47 y sigs., 82.

Es muy interesante oir sobre esto la voz de un protestante. Eucken escribe: «No es creíble que San Agustín hubiera producido de un golpe esta mezcla de lo material y espiritual, de lo temporal y eterno, sino que fué impulsado á ello por todo el movimiento de la antigua Iglesia. Pero sólo entonces quedó expuesto con toda claridad el asunto y en condiciones de desarrollar toda su fuerza, con lo cual convirtióse San Agustín en fundador del catolicismo de forma medioeval.»

«La importancia de aquella fusión, así como su necesidad histórica, es evidente. Con ella la vida adquiere sólida firmeza, y los actos un fin determinado; todas las fuerzas convergen en el cumplimiento de *un solo* deber. Con admitir que en las instituciones visibles gobiernan fuerzas invisibles, que lo temporal se hace instrumento inmediato de lo eterno, no como simple símbolo, sino como íntimamente unido á él, como fluyendo inseparablemente de él, crece hasta lo infinito la intensidad de lo que sucede en nosotros y por nosotros; el hombre se cree puesto en una unión segura y divina, y nada se pierde de su obra individual. La idea fundamental del Cristianismo, esto es, la unión de lo divino y lo humano, al contacto de lo eterno con el tiempo, ha encontrado aquí un desarrollo, impugnable si se quiere, pero lleno de fuerza y conforme á las condiciones históricas. Porque ¿cómo hubiera podido el Cristianismo obrar y progresar sino en esta forma, en tiempo de las emigraciones de los pueblos y de la formación de las nuevas nacionalidades? Pero San Agustín en nada se distingue tanto de Plotinio y de los Doctores de la Iglesia griega, como en el avance que dió á la comunidad religiosa con su historia, en la consolidación y afirmación de un concepto y orden temporal de las cosas [1].»

«Para el que quiera comprender todas las orientaciones, tiene San Agustín un valor incomparable, porque en él se muestran ellas claramente, como brotadas de todo el ser

(1) Eucken, *Die Lebensanschauungen*, 241, 248 y sigs., 266; Harnack, *Reden und Aufsätze*, I, 115 y sigs.

humano, y descubren sus últimas fuerzas impulsivas con diáfana claridad. Se deduce especialmente de esto cuán profundamente arraigó el sistema del catolicismo medioeval en las necesidades espirituales del hombre, y con cuánta seguridad está protegido contra todo ataque, así de la ruda violencia como del mezquino desprecio.»

12. Escolástica. Torquemada. Cuarto concilio lateranо. El Tridentino. Tournely, Perrone, Pío IX.—Así, pues, para el tiempo venidero no fué necesaria una *resolución general de la Iglesia*. La Escolástica y la Teología moderna no necesitaron establecer un «dogma particular de la absoluta necesidad de la Iglesia,» puesto que no era su oficio crear dogmas; pero no puede dudarse que tal fué la doctrina de ellas. Para los escolásticos era cosa indiscutible que sólo en la Iglesia se encuentra la verdadera doctrina de Jesús y de los Apóstoles, con los verdaderos instrumentos de la gracia, y que sólo en ella es posible obtener la salvación (1). Pero el primero que desarrolló sistemáticamente la doctrina de la Iglesia, Torquemada, enumera entre los privilegios de la Iglesia católica la exclusividad de ella, la cual, según el principio: *Extra ecclesiam*, etc., se deriva de la necesidad de la verdadera fe, enseñada por la Iglesia para conseguir la vida eterna, y de la necesidad de los sacramentos, que únicamente se encuentran en la Iglesia (2).

Además, el *IV Concilio Laterano* enseña en su profesión de fe (cap. I): «Pero hay *una* Iglesia universal de los fieles, fuera de la cual nadie puede ser salvo.» A los *valdenses* convertidos, se imponía la confesión de la Iglesia *una*, no la de los herejes, sino la santa, romana, católica y apostólica, fuera de la cual nadie se salva. De igual manera enseña Eugenio IV, en nombre de la Iglesia romana, que fuera de la Iglesia católica, nadie, no solamente los paganos, sino tampoco los judíos, los herejes ni los cismáticos, puede ser partícipes de la vida eterna, sino que

(1) Tom., *S. theol.*, 3, q. 73, a. 3; *Opusc.*, 18 (19), 3.
(2) *Summa de ecclesia*, I, 28 y sigs.

todos irán al fuego eterno, si no se restituyen á ella antes de la muerte. El Concilio de Trento presupone esta fe universal de la Iglesia. Empieza el decreto sobre el pecado original con estas palabras: «Para conservar nuestra fe católica, limpia de los errores y en su pureza íntegra é ilesa..., sin la cual es imposible agradar á Dios, ha acordado el Concilio.» Asimismo dice que la Iglesia católica, instruída por Jesucristo nuestro Señor y por sus Apóstoles, é iluminada por el Espíritu Santo, que le inspiró toda verdad, posee y guardará la doctrina verdadera respecto á la Eucaristía, y, por consiguiente, prohibe á todos los cristianos el creer lo contrario. El Concilio llama á la Iglesia romana Madre y Preceptora de las demás [1]. Pío IV, en su profesión de fe, escribe estas palabras: «Confieso la santa Iglesia católica y apostólica romana como Madre y maestra de todas las Iglesias,» y concluye diciendo: «Prometo guardar íntegramente hasta mi último aliento esta verdadera fe católica, fuera de la cual nadie puede salvarse.»

De los «teólogos más modernos» sólo quiero mencionar dos nombres: Tournely pone el principio: *Extra ecclesiam*, etc., entre las verdades inconcebibles y duras, porque con él son rechazados todos los herejes y cismáticos. «Pero á pesar de ello, no es menos cierto que la tradición de todo tiempo enseña que fuera de la Iglesia no hay remisión de los pecados, ni caridad, ni salvación.» Perrone plantea la tesis: Para los que se separan de esta vida retenidos en el cisma, en la herejía ó en la incredulidad, no puede haber salvación, ó bien, fuera de la Iglesia católica no hay salvación; y empieza la exposición de este modo: «Esta tesis, que tanto irrita á todos los sectarios é incrédulos, se evidencia no sólo por la autoridad de las Escrituras y del sentido uniforme y persistente de la Iglesia católica, sino también, y muy claramente, por la razón misma; preciso es, pues, ser ciego para no ver la verdad de ella [2].»

(1) *Sess.* 5; 13 praef.; 14 de extr. unct. cap. 3; 25 de delectu cib. Catech. rom., Euch. 43.

(2) Tournely, *Praelectiones theol.*, V, 52; Perrone, *Praelectiones theol.*, I 1854, 249 y sigs.

Pío IX condenó el indiferentismo en su primera Encíclica (1) y repitió el principio del símbolo atanasiano: «Fuera de la Iglesia católica no hay salvación.» En otra Encíclica dice: «Porque según la fe, ha de sostenerse que fuera de la Iglesia apostólica romana nadie puede salvarse; ella es la única arca de salvación; quien no entra en ella, se ahogará en el diluvio.» León XIII es censurado especialmente porque identifica religión y Cristianismo con la Iglesia romana y el Papado, y ve la libertad en la obediencia á la Iglesia.

III. *La doctrina de los reformadores*

13. Los reformadores. Símbolos. Lutero.—Los *reformadores* se separaron de la Iglesia apostólica universal, y de ella tomaron el fundamento de su fe, la Sagrada Escritura. No obstante esto, frente á la Iglesia, de la cual habían salido, se alzaron con la pretensión de ser infalibles, y aun los únicos salvadores. La *confesión de Augsburgo* condena á todos los herejes, así á maniqueos, valentinianos, arrianos y eunomianos, como á mahometanos y similares, y también á los samosatenos, á los pelagianos antiguos y modernos y á otros que aparecen en la Apología como escolásticos, á los anabaptistas, á los donatistas, á los novacianos, etc. Supone, por tanto, el principio, no sólo de la necesidad del Cristianismo para salvarse, sino también de la Iglesia única santificante. Este principio se afirmó también entre los reformadores. La Apología dice: «Aunque los adversarios se arrogan el nombre de Iglesia, ya sabemos que la Iglesia está entre aquellos que enseñan el Evangelio de Cristo, y no entre los que defienden malas doctrinas contra el Evangelio (2).» La *fórmula de con-*

(1) De 9 de Nov. de 1846; 9 de Dic. de 1854; León XIII, Encíclica de 20 de Junio de 1888 sobre la libertad; Denzinger, *Enchir.*, 1505; *Coll. Lac.*, VII, 569; Götz, *Leo XIII*, 1899, 98 y sigs., 161.

(2) *Conf.*, 1, 1, 3, p. 9; 2, 2, p. 10 y sigs.; *Apol.*, c. 3, a. 6, p. 133; *Form. Conc. proem.*, 2, p. 571, 794; Thikötter, «*Extra ecclesiam nulla salus*» *nach römisch-katholischer und protestantischer Lehre*, 1893; Greving, *Geschichte der deutschen Reformation*, 1904.

cordia reconoce los símbolos antiguos, «los cuales contienen la conformidad unánime de la fe cristiana católica y la confesión de fe de los ortodoxos y de la verdadera Iglesia, esto es, el apostólico, el niceno, y el atanasiano,» y rechaza todas las herejías y creencias que contra ellos han sido introducidas en la Iglesia de Dios. En la adición al artículo de Smalkalda, en la cual dice Lutero que el fanatismo, que debió ser inoculado desde Adán por el antiguo dragón como una especie de veneno, es la raíz, la fuerza, la vida, el poder de todas las herejías, y hace responsable al Papa y al mahometismo, se dice: «En modo alguno concedemos á los Obispos el derecho de llamarse Iglesia, porque no son ellos la Iglesia; ni los oímos, aunque mandan y excomulgan en nombre de la Iglesia, pues por la gracia de Dios, un niño de siete años sabe ya ahora lo que es la verdadera Iglesia: esto es, los santos, los fieles, las ovejas que oyen la voz del Pastor.»

En su catecismo mayor, dice Lutero: «Pero fuera de esta cristiandad, no habiendo lugar para este Evangelio, no puede encontrarse la remisión de los pecados ni la justificación. Por consiguiente, se han alejado de esta Iglesia todos los que buscan y compran y afirman merecer la salvación, no por la gracia del Evangelio ni por la remisión de los pecados, sino por sus propias obras.» «Porque quien está siempre fuera del Cristianismo, sea pagano ó turco, judío ó falso cristiano ó hipócrita, aunque crea en el único Dios verdadero y lo invoque, no sabe, sin embargo de esto, en qué disposición está Dios para con él, y no puede prometerse benignidad y gracia del Señor. Por eso permanecen en eterna ira y en eterna condenación [1].» «El principio *Extra ecclesiam nulla salus*, conserva en Lutero todo su valor, en aquella forma en que sólo por él tuvo profundísima demostración [2],» y se

---

(1) II, 47, 56, p. 501, 503; Melanchthon, *L. th. de pecc. or.*, 123; Calvino, *Inst.*, 3, 14, 4; *Catech. Genev.* (Niemeyer, *Coll. Conf.*, 137); *Conf. Helv.*, 1536, a. 26; 1566, a. 13.

(2) Seeberg, *Begriff der Kirche*, I, 94.

aplica, no sólo contra los herejes y los blasfemos, sino también contra los «romanos.» Lutero sólo conoce un dilema [1]: ó secuaces ó enemigos del Evangelio.

Pero, aunque se prescinda de los discursos de convite (papistas y turcos), nadie ignora la profunda vacilación que revela á veces su lenguaje respecto á la verdad de su doctrina y á la salvación de los fieles fuera de la Iglesia antigua. A pesar de la teoría de la Iglesia invisible, á la que se acogió por necesidad, no pudo privarse Lutero del concepto de Iglesia, pero hubo de extenderlo más á la comunidad. Según él, nadie llega á la fe, sino en la comunidad por la palabra de Dios. Dios prestó esta llave del reino de los cielos á la comunidad de los fieles. Más tarde incluyó también á los romanos en el «Evangelio.»

14. La dogmática protestante.—Por eso la *dogmática protestante* admite, al lado de la *ecclesia universalis*, una *ecclesia vera s. pura* y una *ecclesia falsa s. impura*, la primera esencialmente identificada con la Iglesia evangélica (luterana), y la segunda con la Iglesia papal romana [2].» De esto se infiere [3] que el concepto evangélico de la Iglesia forma parte del principio de los reformadores, y que la confianza subjetiva de la salvación, es también necesaria á la comunidad de los fieles, á la Iglesia. La certeza evidente de la justificación mediante Cristo en la fe, no es necesariamente protestante—dicen,—si contra el sacramento romano de la penitencia no se añade la idea correlativa de la comunidad de los fieles. El conocimiento subjetivo de la justificación por la fe, debe ir unido, en su acción recíproca, con aquel concepto objetivo de la Iglesia «según el cual, ante todas cosas, y antes que toda consideración á

(1) Köhler, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1903, n. 26, col. 718, contra Bonin, *Die praktische Bedeutung des «ius reformandi»*, 1902. V. también, *Zeitschrift. f. kath. Theol.*, 1904, 149 y sigs.; Janssen, *Geschichte*, II, 218.

(2) Zöckler, *Handbuch*, II, 747; Nösgen, *Symbolik*, 324.

(3) Ritschl, *Lehre von der Rechtfertigung*, I, [3] 1889, 164; Dorner, *Geschichte der protest. Theol.*, 267 y sigs.; Janssen, *l. c.*, III, 50 y sigs.; Seeberg, *l. c.*, I, 72 y sigs., 76, 88; Harnack, *Dogmengesch.*, III, [2] 728, 734; III, [3] 757; Kügelgen, *Die Rechtfertigungslehre des Johannes Brenz*, 1899, 7 y sigs.

disposiciones jurídicas, está la comunidad de los fieles fundada por Dios.»

«Para ella (la Reforma), fundada en sus puras doctrinas, no había otro representante de la Iglesia sino ella misma, y el Papa era tan sectario como Tomás Münzer y los fanáticos sacramentarios. Algo más que pura cortesía es el que la Teología evangélica de nuestros días haya abandonado éste rígido principio, y que ofrezca, en general, algo así como indicio de espíritu estrecho el acto de alguna fracción de la Iglesia evangélica que se reserva para sí el título de Iglesia y se hace rival de la romana, de lo cual tomaron sin duda su manera de hablar los hombres de la Reforma. «La máxima *Extra ecclesiam nulla salus*, es en el fondo verdadera, si por la palabra *ecclesia* no se entiende simplemente una Iglesia particular determinada. Quien interprete este principio como intolerancia, tiene que negar el sencillo y peculiar valor de la Revelación y de la Redención cristiana. Porque sin esta intolerancia, no hay Iglesia (1).» Cosa dudosa es siempre el que una Iglesia, como Iglesia, predique la tolerancia. Tampoco las Iglesias protestantes dejaron nada que desear respecto á la intolerancia (2). En tiempo de la Reforma nadie era tolerante. Los reformadores no pudieron producir mejor argumento que la existencia de estas fracciones ó sectas para arrogarse tal privilegio. En efecto, ¿qué otra cosa afirmaron ellos sino «que únicamente su confesión era verdadera Iglesia de Cristo en la tierra, y que se hallaba en situación brillantísima porque poseía la pura doctrina? (3) Y no se hablaba ya de la Iglesia genérica evangélica ó de la Iglesia invisible ideal, sino de su propia y específica confesión. La Iglesia única santificante debía demostrarse y afirmarse también contra las demás confesiones.

15. Calvino. Los príncipes reinantes.—Los *calvinis-*

(1) Schmidt, *Die Kirche*, 1884, 5, 180; *Handbuch der Symbolik*, 1890, 339.

(2) Bernouilli, *Die wissenschaftliche und kirchliche Methode*, 182; Kahl, *Ueber Parität*. 1895, 4; *Realenzykl.*, XIV, 3 141.

(3) Dorner, *l. c.*, 771 y sigs.

tas fueron aún más exigentes en atribuir á su propia religión el monopolio de la salvación. Para ellos el Papa era el Anticristiano, el hombre del pecado, el hijo de la perdición, y la Iglesia católica, la sinagoga de Satanás. «Que todos los adeptos á él (al Papa) están condenados, era un principio considerado siempre como artículo de fe donde dominaba el calvinismo, y estaba también en la confesión de Westminster (1).» No menos intolerantes fueron con los secuaces de la confesión luterana los calvinistas. Como ellos, predican todavía hoy el odio á Roma, pero también allí donde pueden, tratan de hacer sospechosos á todos los que «no se dejan fanatizar por el calvinismo, como negadores y renegadores de la verdadera fe, y como discípulos de una teología falsa.» Mas tampoco los luteranos se mostraban rehacios en fomentar el odio á las doctrinas de Zwinglio y de Calvino, mediante las cuales proponíase el diablo introducir en la Iglesia el paganismo, el talmudismo y el mahometismo. Diestelmaier oraba: «Dios os colme de odio al calvinismo.»

Los reformadores, especialmente Calvino y los anglicanos, concedieron á los *príncipes* (obispos de necesidad) el derecho de gobernar la religión de sus países y de sus súbditos. «Es un derecho y un deber del gobierno instituir el puro Evangelio y la nueva Iglesia, extirpar el sistema papal, y no dejar que prosperen doctrinas extrañas.» Pudo haber arraigado ya el Evangelio protestante entre las clases populares, antes que la violencia viniese en su apoyo, pero, en general, la situación del príncipe daba la norma y prescribía la regla. La antigua máxima, dominada hacía ya mucho tiempo por el Cristianismo: *Cuius regio, illius religio*, volvía á imperar entonces. (1555). A los reyes y príncipes correspondía determinar la religión de sus súbditos, y velar por la pureza de ella. Los príncipes luteranos se atribuyen este derecho en el prefacio á la fórmula de concordia. Esto era algo distinto del derecho de protección.

(1) Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 277, 286; *Realenzykl.*, VI,[3] 233, 293; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1898, 643 y sigs.

Lo que hasta entonces el Papa y los obispos, no por su propio dictamen, sino según la fe revelada, habían enseñado y prescrito, acerca de la consecución de la salvación, eso hicieron entonces los príncipes mundanos, pero con frecuencia á su antojo y capricho (1). Así, definían cuál era la Iglesia única redentora, y exigían de los eclesiásticos y maestros de Teología que observaran la religión del país (2).

Se ha tratado de justificar este gobierno laico de la Iglesia alegando un «tácito consenso de la comunidad (3);» pero con razón se considera tal aserto como una ficción que no podía tomarse en serio (4). Semejante afirmación de nada sirve, antes por lo contrario, prueba que debe reconocerse que jurídicamente no existía entonces de hecho una comunidad local que, como personalidad jurídica, pudiese dar tácito ó expreso asentimiento. Tampoco se repa-

(1) Döllinger, *l. c.*, 52 y sigs.; Röhm, *Konfessionelle Lehrgegenzätze*, III, 6 y sigs.; Dorner, *Geschichte*, 185, 267 y sigs., 400. Kolde (*Der Katholizismus und das 20 Jahrhundert*, 1903, 23) afirma con excesiva confianza contra Ehrhard: «Es superfluo volver á ocuparse en esta acusación mil veces repetida. Cualquier biografía de Lutero ó historia de la Reforma medianamente científica, podría enseñar al autor que Lutero jamás pensó supeditar la Iglesia al poder civil.» Al contrario, Köstlin, *Realenzykl.*, XI, [2] 739, 754; XII, [3] 532; Bernouilli, *Die rechtliche Stellung der evangelischen Kirche von ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*, 1893. Así también Bonin, *Die praktische Bedeutung des jus reformandi*, 1902; Köhler, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1904, n. 26; Egli, *Die Zürcherische Kirchenpolitik von Waldmann bis Zwingli: Jahrb. f. Schweiz. Gesch.*, 1896, 1 y sigs.; Blösch, *Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirchen*, 1898-99; Kampschulte, *Joh. Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf II*, editado por Götz, 1900. Kolde (ob. cit., 25) observa además que la máxima: *Cuius regio, illius religio*, fué por primera vez pronunciada por los romanos (Liga de Ratisbona, 1524, quizás antes que todos por Alberto de Maguncia). Como quiera que sea, parece que con ella entendían proteger tan sólo lo que antes existía. Hergenröther, *Kirche und Staat*, 94 y sigs., 491 y sigs. Las destituciones de pastores librepensadores por el consistorio del Estado, y la petición de los ortodoxos de que se procediese contra los profesores liberales de teología, demuestran que todavía hoy el Estado es reconocido é invocado como juez en materia de religión.

(2) Agricola, *Bekenntnisgebundenheit und Lehrfreiheit*, 1898, 10, 35.

(3) Hase, *Werke*, X, 22, 379, 385; Nösgen, *Symbolik*, 304 y sigs.

(4) Friedberg, *Das geltende Verfassungsrecht der evangenlischen Landeskirche in Deutschland und Oesterreich*, 1888. Al contrario, Köhler, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1888, n. 26, Sp. 648; Goyau, *L'Allemagne religieuse: Le protestantisme*, 1898, XII, 3.

ra la dificultad preguntando: «Pero ¿en qué puede fundarse la asunción del régimen eclesiástico por el soberano local, en un sentido histórico superior, sino en la viva convicción del pueblo de la necesidad del asunto y del deber de los príncipes para obrar así? El hecho escueto de que la potestad eclesiástica estuvo alguna vez en manos de los príncipes y que desde entonces ha sido ejercida sin interrupción, puede ser bastante como título jurídico de posesión, pero ante el foro de la historia no constituye derecho alguno.» Pero ¿y si la historia solamente da fe de que esta potestad fué asumida arbitrariamente? ¡Y esta asunción pudo llevarse á efecto con el consentimiento de los reformadores!

No faltaron teólogos é Iglesias particulares que sintieron la pesadumbre de este régimen político religioso y se quejaron amargamente de él (1). Hace más de cien años que el protestantismo alemán aspira á renovar las formas de su vida y de su doctrina, esforzándose por volver á sus principios originales sobre la tradición entorpecida en el siglo XVII, y por tomar un desarrollo correspondiente á las nuevas condiciones de los tiempos; pero no lo quieren los cabezas disciplinarios de la Iglesia del Estado. «¡Atrás, pues, tal unión de la Iglesia y el Estado! Tal será mi consigna hasta el fin, ó hasta que yo llegue á verla realmente desbaratada»—exclama Schleiermacher.—Y puesto que, según el concepto del dogma evangélico, no hay disposición legal divina, tampoco habrá medio mejor para guardar la Iglesia evangélica «contra la desmembración en sectas y contra las conquistas del romanismo» (Ritschl).

16. El protestantismo posterior. La Iglesia visible y la invisible.—El *protestantismo posterior* ha suavizado, sin duda, estas pretensiones. Lo que antes pensaron y dijeron algunos protestantes más sensatos, en contraste con

(1) Schleiermacher, *Vierte Rede: Werke*, I, 1843, 339 y sigs.; Janssen, *Geschichte*, VI, 5; Ehrhard, *Katholizismus*, 185 y sigs.; *Realenzykl.*, X, ³ 466 y sigs.; XI, ³ 576 y sigs.; XII, ³ 1 y sigs.; Seeberg, *Die Grundwehrheiten*, 149 y sigs.; Beyschlag, *Evang. Blätter*, 1900, cuad. 6.

su confesión y con sus compañeros de fe, sobre las relaciones con la Iglesia antigua, consiguió poco á poco insinuar una apreciación más justa de los disidentes, hasta el punto de que Lutero mismo no pudo disimular que era empresa temeraria la de «enseñar y creer algo contra los Padres.» «Item, si se ve que personas tan excelentes, inteligentes y sabias, y aun la mayor y mejor parte del mundo, han enseñado precisamente de este modo, como antes tantos santos, como Ambrosio, Jerónimo y Agustín.» Así, por ejemplo, Kepler consideró á Lutero y á Melanchthon, no como fundadores de una religión propia, sino como cabezas de un partido, de cuyas enseñanzas puede uno remitirse á la doctrina universal de los Padres. La Iglesia de Cristo—dice—es «una y misma Iglesia en todos los tiempos.» Roma, Wittenberg y Ginebra sólo son partes de la misma Iglesia «católica.» No quiere tener él nada de común con Lutero, en cuanto excluye á la misma Roma de la Iglesia, y no sabe distinguir «entre el templo de Dios y el que vive en él (1).» La designación de la «religión» luterana como «única santificante,» es muy rara durante el siglo XVII.

No solamente los *teólogos racionalistas*, sino también los *positivos*, reconocen ahora mayor derecho á la Iglesia católica, aunque todavía no han enmudecido los antiguos ultrajes. Hase considera las diversas Iglesias como Iglesias parciales, que todas contienen una parte de la verdad, pero sin alcanzar el ideal de la Iglesia, y sin corresponder enteramente á la idea de la Iglesia. Tröltsch, como relativista, menos ve en la Reforma una renovación del primitivo Cristianismo, que una modificación del Catolicismo, resultante de una evolución interna de éste, determinada con más precisión por medio de un contacto original con el Nuevo Testamento, modificación que condujo, en general, á la espiritualización é inmanencia de la religión. Zöckler

(1) Schuster, *Joh. Kepler und die grossen Streitfragen seiner Zeit*, 1888, 156; Müller, *Symbolik*, 3, n. 4; *Hist.-polit.*, 1904, II, 13 y sigs.; Krogh-Tonning, *Hugo Grotius*, 1904.

cree que el Catolicismo pone con preferencia en primer término la institución salvadora fundada en los sacramentos, mientras el protestantismo prefiere sobre todo la comunión de los santos. «Catolicismo y protestantismo son las dos corrientes principales del Cristianismo, las cuales, relativamente legítimas en sí y por sí, se entrelazan en el trascurso de toda la historia eclesiástica y se presentan ó con verdad y medida ó de una manera falsa, arrogante y desmesurada. Cuando el protestantismo, oprimido en la Edad Media, se rehizo en la reforma del siglo XVI y, al lado del Catolicismo, que iba apartándose de él y fijándose, conquistó una posición independiente, perdieron ambos más y más su recíproca influencia, por lo cual se cayó, por una parte, en el extremo objetivismo, y, por otra, en un subjetivismo con frecuencia no menos extremado [1].»

Pero con esto habría que admitir de igual manera que la verdadera Iglesia no existe propiamente en ninguna parte, porque la Iglesia invisible no es comprensible por sí sola en ningún lugar, y, con todo, se cree que ella es el medio de extender el reino de Dios en la tierra. Warneck, para establecer una especie de unidad, aconseja á todas las sociedades religiosas que reconozcan: 1.º que nosotros (los protestantes), todos juntos, poseemos tal medida de *comunes verdades de fe*, que es bastante para mostrar á un pecador el camino seguro de la salvación; y 2.º, que no hay *una sola Iglesia santificante, sino un solo Salvador santificante.* «Esta es propiamente la diferencia más profunda entre Roma y nosotros; Roma enseña una sola *Iglesia* salvadora, no el *único Salvador* [2]. Pero ¿y si un pagano pre-

(1) Zöckler, *Handbuch*, II, 399; Schleiermacher, *Christl. Glaubenslehre*, II, 454; Möhler, *Symbolik*, X; Baur, *Lehrgegensatz des Katholizismus und Protestantismus*, 3 y sigs., 6; Dorner, *Geschichte der protest. Theologie, besonders in Deutschland*, 1867, 4 y sigs. De igual modo ya el teólogo católico Salat: v. Brück, *Geschichte der kath. Kirche in Deutschland im 14 Jahrhundert*, I, 1887, 387 y sigs.

(2) *Allgemeine Missions-Zeitschr.*, 1888, 319; Rönneke, *Pius IX. Enzyklika und Syllabus*, 1891, 58 y sigs.; Seeberg, *Waheheiten der christl. Religion*, 1902, 17; Traub, *Die gemeinschaftbildende Kraft der Religion: Beiträge zur Weiterbildung der Religion*, 1905, 327 y sigs.

guntase quién garantiza que precisamente los protestantes posean la verdadera doctrina del Salvador? Sin autoridad infalible, sin una Iglesia visible con sacramentos visibles, será siempre imposible enseñar al pecador el camino de la salvación. Esto lo demostró San Agustín irrefutablemente con su vida y sus escritos.

IV. *Conducta de la Iglesia con las herejías y el paganismo*

A. *Juicio sobre su estado religioso-moral*

17. Herejía culpable é inculpable. San Agustín.— La *Iglesia católica* sostiene que es la única necesaria para la salvación, pero reconoce una distinción entre *doctrina objetiva* y *aplicación subjetiva*, y una relación interna entre la Iglesia *visible* y la *invisible*. Ni se salvan indefectiblemente todos los que están en la Iglesia católica, ni se pierden sin remisión todos los que están fuera de ella. Admitiendo esto, ni rinde homenaje á «la Iglesia ideal de los protestantes,» ni «practica una política intolerante [1].» Al contrario, sigue ella en absoluto el ejemplo de los grandes Padres..., los cuales supieron distinguir también entre *herejías culpables* y *no culpables*, y entre *cisma de buena y de mala fe.* Sin duda que el juicio de ellos fué de ordinario muy severo desde Tertuliano [2], pero esto se comprende por el hecho de que tenían que tratar comúnmente con aquellos herejes y cismáticos que antes habían sido miembros de la Iglesia católica. Si no se trataba de éstos y la herejía era heredada y afianzada por la costumbre, su juicio era mucho más suave, y si no siempre se puso de relieve el elemento de la grave culpa personal, es porque se consideraba sobreentendido [3].

(1) Hase, *Polemik*, 54; Schmidt, *Kirche*, 224.
(2) *De praescr.*, 6; *De bapt.*, 15.
(3) Seitz, *Die Heilsnotwegkeit*, 59. Sobre la interpret. de I *Tim.*, 4, véase Turmel, *Rev. d'hist. et de littér. rel.*, 1900, 391 y sigs.

Ya dice San Agustín que solamente son herejes los que piensan al contrario de la Iglesia de Cristo, pero sólo si se resisten tenazmente y no quieren mejorar sus perniciosas doctrinas. «Los que defienden sin obstinada pasión su parecer, aunque sea falso y absurdo, especialmente si lo han recibido de sus engañados padres, pero que, previsores y con cautela, buscan la verdad, dispuestos á corregirse si la encuentran, no pueden incluirse en manera alguna entre los herejes [1].» Por este motivo considera San Agustín el bautismo de los herejes materiales de otra manera que el de los herejes formales. Si el catecúmeno se halla inocentemente en una herejía, ó, en caso de necesidad, recibe el bautismo de un hereje, obtendrá, no obstante esto, la remisión de los pecados y el Espíritu Santo [2]. Los herejes y los cismáticos tienen también algo de común con la Iglesia, algo que puede servir para la salvación de los que, sin culpa, están fuera de la comunidad de la Iglesia, mientras que la semejanza conduce á los herejes y á los cismáticos formales á la perdición, aun el sacramento del bautismo. Se comparan éstos á los miembros separados del cuerpo, que únicamente conservan la forma, pero que han perdido la vida, porque les falta el alma [3]. Con más indulgencia han de juzgarse todavía aquellos buenos cristianos que sin culpa suya han estado separados de la Iglesia. Si no intrigan contra la Iglesia, los corona secretamente el Padre que ve el corazón [4].

18. Santo Tomás. Tournely.—Santo Tomás hizo suyas las palabras de San Agustín [5]. Recuerda que forman parte del Decreto de Graciano [6], y da por razón de ellas la falta de intención hostil á la doctrina eclesiástica. Sin

(1) Agust., *Ep.* 43, 1; *De util. cred.*, 1, 1; *De vera rel.*, 6; *De civ. Dei*, 18, 51; *C. ep. Man. Fel.*, 2; Specht, *Die Lehre von Kirche*, 66 y sigs., 94 y sigs., 100; Reuter, *August. Stud.*, 342 y sigs.; Vacandard, *Rev. du Clergè franç.*, 1906, 1 En., 232 y sigs.
(2) *De bapt.*, 1, 3, 4; 4, 22, 29.
(3) *Sermo* 268, 2.
(4) *De vera relig.*, 6, 11.
(5) *S. Theol.*, 2, 2, q. 11, a. 2 ad 3; 1, q. 32, a. 4. V. León I, *Ep.* 102, 2.
(6) *Dist.*, 24, q. 3. *Dixit Apost. Collect. Lac.*, VII, 113.

embargo de esto, el contexto demuestra que Santo Tomás concibe el principio por modo algo más estrecho que San Agustín, en cuanto habla solamente de la herejía material con relación á objetos no definidos todavía por la Iglesia. «Pero después que estas cosas han sido precisadas por la autoridad de la Iglesia universal, habrá de ser considerado como hereje el que se oponga á ellas obstinadamente. Tal autoridad reside principalmente en el Papa.» Como quiera que sea, también habla Santo Tomás aquí y más adelante de los herejes que todavía están dentro de la Iglesia y que se sublevan contra ella. Contra éstos ha de aplicarse primero la doble reprensión, y, si perduran, hay que procesarlos. Por lo contrario, Tournely advierte, sobre el mismo pasaje de San Agustín, que el Santo habla de los que, si no de hecho, por lo menos con sincero deseo, son miembros de la comunión externa de la Iglesia, y, si nada se opone, participan del espíritu interior de ella. Otros teólogos reconocen que entre la multitud de herejes son muchos los que sólo yerran *materialmente* (1). Suárez y Lugo suponen que un error no culpable, ó también leve ó gravemente culpable, pero sin pertinacia, incluye aun el afecto católico; así, pues, hasta donde llega éste, llega también la intención formal, si no la manifestación visible, por el Catolicismo.

Los *teólogos más recientes* están de acuerdo en excluir de la salvación á los *herejes contumaces*, es decir, á los que se revelan contra una persuasión mejor y contra la verdad manifiesta del Espíritu Santo. Así, pues, la obstinación no consiste en un «celo desplegado exteriormente en defensa del error.» En efecto, dice bien el Catecismo romano (2): «No porque uno haya faltado una vez en la fe, ha de considerársele como hereje, sino sólo el que, despreciando la autoridad de la Iglesia, defiende obstinadamente las opiniones impías.» Luego lo que decide es la *obstinación*, no el celo

(1) M. Cano, *S. theol.*, 12, 10; Tournely, *Prael.*, V, 53; Reiffenstuel, *De virt. theol. tr.*, 4, q. 2, n. 19; Tom., *Proleg.*, 15, 1 y sigs.; A. Schmid, *Wissenschaft und Autorität*, 81; Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, III, 143.
(2) 1, 10, 11.

exterior. El adversario es sin duda propenso á afirmar su propia buena fe, porque juzga á la luz de sus principios; pero esto no impide reconocer que, si bien hay el deber de creer (*libertas conscientiae!*), el juez, en realidad, no juzga de lo interno. Cuanto más antigua es la escisión y más tenaz la fuerza de la costumbre en las cosas religiosas, con más cuidado se guardará uno de suponer con ligereza una mala voluntad (1).

Nada quiero decir de la tolerancia en la práctica. Únicamente recordaré un pasaje de la «Religión» de Kant. «Si una Iglesia que afirma la propia creencia como obligatoria para todos quiere llamarse católica; y si aquella que se guarda de hacer tal afirmación, aunque lo mismo haría si le fuera posible, quiere llamarse protestante, un observador atento podría alegar más de un célebre ejemplo de católicos protestantizantes, y, al contrario, otros más desagradables de protestantes que catolizan (2).» Lo mismo piensa Ginzendorf: «Ellos (los católicos) llevan en la boca y en la bandera el anatema contra los adversarios; pero en la práctica son muy benignos con ellos. Nosotros, los protestantes, llevamos *libertad* en la boca y en el escudo, y hay entre nosotros *in praxi* (lo digo con dolor) verdaderos tiranos de la conciencia.» Debemos alegar siempre este juicio frente á los actuales reprobadores de la intolerancia católica.

19. Pío IX. El «Syllabus».—En la misma Encíclica en que Pío IX condena el indiferentismo (3) y dice que la Iglesia romana es única arca de salvación, previene también contra las preguntas impertinentes sobre la suerte de los que no son devotos de la Iglesia católica; y esto porque á los hombres no les está permitido escudriñar los juicios

---

(1) Werner, *Suarez*, I, 1861, 241 y sigs.; Weiss, *Apologie*, III, 279 y sigs., 857 y sigs.

(2) Kant, *Die Religion*, 156; Pilatos, *Was ist Wahrheit?*, 140. V. Röhm, *Der Protestantismus*, 296 y sigs.

(3) 9 de Dic. de 1854; 10 de Ag. de 1863; Denzinger, *Enchir.*, 1503, 1529; Schneider, *Die fundamentale Glaubenslehre der kathol. Kirche, vorgelegt und gegen die moderne sozialen Irrtümer verteidigt von Papst Leo XIII*, 1903, 20, 351 y sigs.; Nilles, *De iuridico valore decreti tolerantiae*, 1863.

secretos de Dios. Pero al fin y al cabo ha de admitirse como seguro que los que ignoran la verdadera religión, si su ignorancia es invencible, no tienen que dar á Dios cuenta de ella. Ahora bien ¿quién se atreverá á fijar los límites de tal ignorancia? En 1869 derogó la bula *In coena Domini*, no leída ya en Roma desde 1770.

En el *Syllabus* se repiten solamente las proposiciones concernientes al indiferentismo, juzgado por su manifestación externa [1]. Los protestantes no se atreverán á combatir las tesis dirigidas contra el racionalismo, si no quieren hacer de la razón único árbitro en cosas de fe. La tesis condenada: «Por lo menos es permitido tener buena esperanza acerca de la felicidad eterna de los que no viven en la verdadera Iglesia de Cristo,» está tomada sencillamente de la mencionada Encíclica, y ha de explicarse según el contexto de ella, la cual es tanto menos perturbadora cuanto ninguna certeza puede tenerse, según la doctrina católica, excepto el caso de especial revelación, ni siquiera respecto á la salvación de los que pertenecen á la verdadera Iglesia; por consiguiente, todos necesitan labrar su salvación con temor y temblor.

Es, pues, vano empeño el poner á León XIII en contradicción con Pío IX y con el *Syllabus;* hay además que tener presente que León XIII no se limita á la tesis negativa, sino que parte de principios positivos para las circunstancias modernas. El error fundamental que nos censuran, á saber, que el Cristianismo es igual á la Iglesia romana é igual al Papa, existiría de veras, si fuera de la Iglesia romana no se admitiese cristianismo alguno. También la Iglesia evangélica pretende poseer el «Evangelio puro,» el verdadero Cristianismo.

20. Buena fe en protestantes y conversos.—A este indulgente juicio respecto á la *herejía material* le llama

(1) *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*, 8 Dic. 1864, n. 15-18. V. el artículo en el *Kirchen und Staatslexicon*, [2] y Tosi, *Vorlesungen über der Syllabus des päpstlichen encyklica 8 Dez.* 1864, 1865, 51 y sigs.; Granderath-Kirch, *Geschichte des Vatik. Konz.*, II, 1903, 105, 130; *Coll. Lac.*, VII, 569.

Hase «un sentido anticatólico ó equívoco.» «Tomado sincera y seriamente, casi aboliría el concepto de herejía, ó por lo menos, su aplicación á la Iglesia protestante. En efecto, precisamente por la más escrupulosa solicitud de su salvación, se separaron nuestros padres de la Iglesia del Papa, y nosotros protestamos contra ella porque estamos persuadidos de que es una equivocada interpretación del Cristianismo [1].» Según esto, vosotros, que reconocéis la verdad del Cristianismo en vuestra Iglesia particular, ¿no sois también reos de falta de sinceridad? ¿Es posible definir una Iglesia como falso concepto del Cristianismo cuando se confiesa que ni aun la propia exterioriza plenamente la idea? Sabemos muy bien que se inocula este principio en los corazones de la juventud con acre veneno contra la Iglesia católica [2]; que á eso están dedicados los «perspicaces» entre los protestantes, «con juicio más ó menos determinado;» pero que de esto deba deducirse que todos van de buena fe, es ya otra cuestión.

Como quiera que sea, es una argumentación superficial, por no decir otra cosa, el atribuir á los *convertidos* razones mundanas contra la conciencia, apelando á Enrique IV y á Winckelmann [3]. Al contrario «nuestros padres» aceptaron y fomentaron la Reforma muchas veces, más por motivos mundanos que por la conciencia. El pueblo, en general, poco tenía que interrogar á la conciencia, porque estaba sujeto á los soberanos. Las biografías de los convertidos del Räss y del Rosenthal, demuestran cuán raras eran las ventajas temporales para los conversos y también los motivos determinantes. Esto no es otra cosa sino una

(1) *Polemik*, 53; Loofs, *Symbolik oder Konfessionskunde*, 1902.

(2) V. un catecismo del año de 1565 cit. por Janssen, *Geschichte*, IV, 6. Como quiera que este hecho conocidísimo ha sido negado, especialmente contra Ehrhard, quiero por lo menos añadir un juicio moderado de Hase (*l. c.*, 362): «Si en la mayor parte del pueblo protestante reina cierto sentido de la legalidad, no obstante toda la libertad de conciencia, una conciencia demasiado determinada de la materia de fe y un ardiente odio contra toda aproximación al mundo católico, reconoce esto principalmente por causa nuestros tratados sobre la confirmación.»

(3) Ya en el siglo XVI: Janssen, *l. c.*, V, 537 y sigs.

fable convenue entre los protestantes, mucho tiempo desmentida por los hechos y por la historia. P. Hecker decía poco antes de su conversión, que tendría que soportar muchos reproches de parte de sus amigos protestantes. «El mundo protestante admira, ensalza y adula al que habla ó escribe heroicamente, declarándose dispuesto á seguir la verdad hasta donde quiera conducirlo, contra todo riesgo y á costa de cualquier sacrificio; pero si alguno obra como ella dice, lo calumnia el mundo protestante, diciendo que separa la fe de las obras.» «Ningún motivo interesado me impulsa á entrar en la Iglesia romana, que es la más pobre y, según el mundo, la más desacreditada de todas, á causa de los numerosos extranjeros que la constituyen en nuestro país (1).» Se adapta enteramente al tiempo moderno lo que Hase afirma, es decir, que en la lucha contra el Catolicismo, la Iglesia protestante posee, no sólo un número de sabios profundos, que inculcan al pueblo la grandeza del protestantismo, con argumentos irrefutables en esta materia, sino un número todavía mayor de alborotadores, que excitan el fanatismo del pueblo, y, á la más pequeña adquisición de los adversarios, provocan un tumulto, que haciéndolos interiormente más fuertes, compensa con usura el daño externo. «El ejemplo de prosélitos insignes pierde así toda eficacia, porque en el momento de su conversión, son infamados como traidores.»

La buena fe, aun entre las «personas inteligentes,» si de veras tienen seria solicitud por su propia salvación, no debería satisfacerse con «un examen más ó menos diligente.» Porque si hay problema en la vida humana para el cual tenga valor en todo y por todo esta máxima: débese obrar la propia salvación con temor y temblor, es ciertamente éste. Pero prescindiendo de esto, desde la *posibilidad de la salvación* fuera de la verdadera Iglesia, hasta la *consecución* efectiva de ella, hay gran trecho todavía.

(1) Elliot, *Le Père Hecker, fondateur des Paulistes*, trad. Klein, 6 1898, 140; Hase, *Opp.*, X, 39; Schmid, *Apologetik*, 120.

Porque la Iglesia no ha negado jamás que al que está fuera de ella le faltan muchos auxilios de gracia que dan facilidades al católico para labrar su salvación. Ya San Agustín observa que aunque reconoce el bautismo de los donatistas, no se infiere de esto que la Iglesia no tenga otra cosa que ofrecer. De lo contrario, no se molestarían tanto los católicos para hacer que los herejes vuelvan á la Iglesia [1]. Luego en el juicio antes referido acerca de la herejía material, nada hay de «anticatólico» ni de «equívoco.» Ni es la «Iglesia ideal» de Hase, ni «la política intolerante,» sino un simple corolario de la doctrina católica.

21. Diferentes grados de la pertenencia á la Iglesia. Miembros vivos y muertos. Alma y cuerpo.—Si queremos tener idea de los *grados de participación de algunos fieles* en la doctrina y en la gracia en la comunidad de la Iglesia, nos la ofrecen aquellos que interior y exteriormente pertenecen á ella en cuanto comunidad de los Santos, y constituyen la Iglesia verdadera y grata á Dios. Si perseveran en esta comunidad con la gracia de Dios, alcanzan seguramente la vida eterna. Al lado de éstos se encuentran en la Iglesia impíos y pecadores que han perdido el ropaje de la gracia santificante y se han hecho indignos de la comunión de los santos. Estos pertenecen á la Iglesia sólo exteriormente, en cuanto, por efecto del bautismo, recibieron el carácter de la milicia cristiana y asumieron la obligación de vivir como cristianos y obedientes á la Iglesia. Según las parábolas del Señor, hay que tolerarlos mientras el peligro no sea demasiado grande para los buenos fieles de la Iglesia, porque siempre queda la esperanza de que algún día se hagan miembros dignos de ella. San Agustín compara estas dos clases con el santuario y el atrio del Templo. Los paganos impuros solamente pueden penetrar en el atrio, mientras á los hijos de Abraham se les permitía la entrada al santuario [2]. Así como en

(1) *C. Crescon.*, 1, 34; *De don. pers.*, 9, 22.

(2) *C. liter. Petil.*, 3, 3; *De bapt.*, 1, 10, 14; 17, 26; *C. ep. Parmen.*, 3, 3, 17 y sigs.

el Arca había animales limpios é inmundos, también en la Iglesia hay buenos y malos. «Pero como Noé no ofreció sacrificios de animales inmundos, sino de limpios, así en la Iglesia tampoco llegan á Dios los malos, sino los buenos [1].»

Los *herejes y* los *cismáticos*, los cuales han roto el vínculo externo, se hallan en los linderos de la sociedad eclesiástica, en las avanzadas, por decirlo así. Y sobre todo, puesto que tomaron el bautismo y la profesión de fe de la Iglesia, todavía pueden estar unidos con ella interiormente con buena voluntad mediante la virtud y la caridad. Unicamente están privados de toda esperanza de salvación los que resisten al Espíritu Santo, es decir, los que se empeñan en mantener la herejía ó el cisma contra un saber mejor y una conciencia perfecta [2].

San Agustín se sirvió también, para explicar estas diversas relaciones con la Iglesia, de una imagen que antes fué aplicada muchas veces (Hipólito, Jerónimo) para poner de relieve el asunto, la imagen del *hombre interior y exterior, del alma y del cuerpo.* «Fué citado también el ejemplo del hombre interior y el del exterior, pues aun siendo diferentes, no son llamados dos hombres; mucho menos puede hablarse de dos Iglesias, porque precisamente los que ahora toleran como buenos á los malos mezclados con ellos, después de la muerte resucitarán, y entonces no habrá ya malos ni será de temer la muerte [3].» Como alma de la Iglesia sirven los dones espirituales, y como cuerpo, la confesión externa y el uso de los sacramentos. Al alma y al cuerpo pertenecen los que están unidos interior y exteriormente con la Iglesia; al alma y no al cuerpo, los que, como los catecúmenos y los excomulgados, están fuera de la Iglesia, pero que poseen fe y caridad; al cuerpo y no al alma, los que sólo dependen exteriormente de la Iglesia. Esta

(1) *Brev. coll. c. Donat.*, 3, 9, 17.
(2) Algo más riguroso Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit*, 99, 104 y sigs., 142 y sigs.
(3) *Brev. coll. c. Kon.*, 10, 20; *Ep.* 149; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 67 y sigs., 80 y sigs.

última se considera como la pertenencia mínima (1). Cuerpo y alma son correlativos. Pero el alma puede vivir también sin el cuerpo, mientras el cuerpo sin el alma muere.

22. La voluntad de gracia divina universal. Conocimiento natural de Dios. Conciencia. San Agustín.—El fundamento de la pertenencia interna ha de buscarse en el *amor de Dios* por todos los hombres, pues para ello instituyó, como condición necesaria, los medios externos y la Iglesia visible; pero su clemencia es tal que también la debilidad humana puede recibir auxilios por medios extraordinarios. Por tal motivo, es de carácter universal el sacramento del bautismo en cuanto á la materia y al bautizante, y el Evangelio es accesible á todas las inteligencias en sus verdades fundamentales. Pero el amor divino no se detiene todavía aquí. Así como la Antigua Alianza era un modelo de la Iglesia, mediante el cual era posible obtener el perdón de los pecados por causa de la redención que había de venir, así también los paganos no están todos desprovistos de consuelo. No queremos examinar aquí la cuestión relativa al momento en que obliga formalmente el bautismo; pero como quiera que sea, quien nada sabe del bautismo, no está en el mismo caso que quien de él tiene algún conocimiento. Así, pues, á aquéllos siempre les queda abierto un camino para su salvación. Clemente de Alejandría, siguiendo á Hermas, nos hace ver á Cristo y á los Apóstoles predicando el Evangelio á los paganos en el mundo subterráneo.

El *conocimiento natural de Dios* y la *conciencia* ofrecen al hombre la posibilidad de llegar á Dios, por mucho que la experiencia nos demuestre que, en realidad, la vida de los paganos no es á propósito para hacer brotar muchas esperanzas. La supuesta sentencia de San Agustín de que

(1) Tom., *S. Theol.*, 3, q. 8, a. 3; *Catech. rom.*, 1, 10, 24; Belarm., *Controv.*, II, 2, 3, 2; Perrone, *Praelect.*, II, 1, 2, p. 28 y sigs.; Pesch, *Praelect. dogm.*, I, 191; Seitz, *l. c.*, 340 y sigs.; Scheeben-Atzberger, *Dogm.*, IV, 314 y sigs. Turmel llega á afirmar que en los siglos IV y V todos los Padres reconocieron á todos los cristianos sin distinción la salvación, y que enseñaron una apocatastasis universal. V. *Theol. Quartalschr.*, 1901, 485.

todas las virtudes de los paganos son «espléndidos vicios [1],» habría de explicarse en cuanto ellas no tienen relación teológica con la salvación eterna y como contraste con la moral estoica de los pelagianos; pero así y todo, está atenuada en otros pasajes del mismo Santo, según los cuales antes de Cristo conocían muchos la religión verdadera; con todo, en tal forma no se ha convertido en dogma, aunque el canon 22 del *segundo sínodo de Orange* (529) tiene gran semejanza con esto. En efecto, este sínodo define también que la luz de la razón no se apaga enteramente ni se destruye la libre voluntad (13) por el pecado original. El *Tridentino* aceptó esta definición [2]. Los Padres hicieron resaltar muchísimo la incapacidad moral del paganismo, pero nunca negaron el libre albedrío; sólo querían convertir á los paganos, no por medio de la violencia, sino por la dulzura y la instrucción. Sin duda partían de la persuasión de que todos los paganos habían tenido ocasión de conocer el Evangelio, pero estaban convencidos de que nadie que hicieran lo posible, se perdería. Es imposible que sea rechazado por Dios un hombre que aspira sinceramente á él.

23. Sacramentos de la naturaleza. Santo Tomás. Dante.—Los escolásticos supusieron para los paganos sacramentos de la naturaleza, así como para los judíos sacramentos de la ley y para los cristianos sacramentos de la gracia [3]. Santo Tomás dice, con San Agustín, que per-

(1) *C. Jul.*, 4, 3, 25-26; *Ep.* 167, 2, 6; 3, 10; Ernst, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St. Augustin*, 1871 y sigs.; Scheeben, *Dogmatik*, III, 948 y sigs., 961 y sigs., 984 y sigs.; Heinrich-Gutberlet, *Dogmatik*, VIII, 178 y sigs., 180, 192 y sigs. Denifle (*Luther und Luthertum*, I, 383 y sigs.) contra Kolde, el cual á propósito de la sentencia de Melachthon de que las virtudes de los paganos no son verdaderas virtudes, sino vicios, refiérese á San Agustín (*Splendida vitia*), demuestra que tal expresión no se halla en el lugar citado, ni en ningún otro. Sobre Ambrosio y otros Padres, v. *Katholik*, 1888, I, 371 y sigs.; Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit*, 310 y sigs.; 376 y sigs.; Niederhuber, *Die Lehre des hl. Ambrosius vom Reiche Gottes auf Erden*, 1904; Cris., *In Ep. ad Rom.* 26, 9.

(2) V. *Prop. Baii*, 25, 57; *Auctorem fidei*, c. 19, 23; Denz., *Enchir.*, n. 905, 907, 1382, 1386.

(3) Hugo de S. Vict., *De sacr.*, I, 10, 6, 7; Suárez, *Opp.*, 1860, XX, 65 y sigs.

tenece á la facultad de la Providencia divina acudir amorosamente en ayuda de cada uno con respecto á lo necesario para la salvación, con tal que el mismo hombre no lo impida. «Si un hombre, criándose en la selva ó entre animales irracionales, siguiera los impulsos de su razón natural, amando el bien y aborreciendo el mal, debería estar enteramente seguro de que Dios le revelaría lo que le era necesario para su salvación, ó por inspiración directa, ó enviándole un apóstol, como Pedro á Cornelio (1).» Verdad es que puede discutirse respecto á cómo entendió Santo Tomás esta actividad propia del hombre, y aun es probable que siguió la más severa doctrina de la predestinación; pero aun así, reconoció con esto que la Iglesia, única santificante, no condena rotundamente todo lo que está fuera de ella. El ángel, del que se reía Rousseau, fué puesto por la Sorbona entre los medios que en todo tiempo están á disposición de Dios. Los escotistas van todavía más lejos. Por lo cual, así como los escolásticos, fueron acusados de pelagianismo. Los misioneros que, al invitar á los pueblos gentiles á bautizarse, oyen muchas veces la respuesta de que no quieren separarse en la otra vida de sus parientes muertos sin el bautismo, deben dejarse guiar por el principio expuesto.

Dante entendió rectamente á Santo Tomás, cuando en magníficos términos discute el destino del que nace en la orilla del Indo, donde nadie habla de Jesucristo: «Si, en cuanto la razón humana concibe, es puro é inmaculado en obras y en voluntad, y está sin pecado en palabras y en la vida, y muere incrédulo y sin bautismo, ¿dónde está la justicia que le condene? ¿Dónde la culpa de que no crea? (2)» Pero el criterio de Santo Tomás ha sido defendi-

---

(1) *De verit.*, q. 14, a. 11 ad 1-2; *S. theol.*, 1, 2, q. 95, art. 5, 3; 2, 2, q. 2, a. 7 ad 3. V. Wilmers, *Lehrbuch der Religion*, I, 1894, 231; Fischer, *De salute infidelium*, 1886; Stentrup, *Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato*, II, 1, 1889, 385, 403, 414, 418; *Kath. Miss.*, 1895, 163 y sigs. En la antigua novela *Barlaam y Josafat*, al joven bien dispuesto es enviado el ermitaño Barlaam.

(2) *Paraíso*, XIX, 70 y sigs.

do aun en nuestros días (1). La «religión natural» encuentra precisamente la mayor parte de los defensores entre los teólogos católicos. Si queremos distinguir también en la fe (*Hebr.*, XI, 6) entre *fides explicita* é *implicita*, ha de considerarse como suficiente esta última para los paganos. El principio de que Dios no niega la gracia á ninguno que hace lo dispuesto por El, halló asentimiento casi universal (2).

24. Kant.—Muy distinto fué el juicio de los reformadores y de la ortodoxia protestante, ya que afirmaban en el hombre caído una incapacidad total para conocer á Dios y hacer algo bueno (3). Frente á esto es preferible la moderna *religión racional*, cuando Kant, en contradicción con su ética, dice que si uno, con sana intención de cumplir el deber, hace cuanto está en su mano..., para satisfacer su obligación, puede esperar que lo que en él haya de insuficiente, será suplido de alguna manera por la Suprema Sabiduría (4). Pero la *novedad* de su descubrimiento consiste únicamente en que tiene por indiferente la pertenencia á una Iglesia, y en creer que la religión natural basta á todos y para todo.

Tampoco es exacto el afirmar que la condenación de los paganos, no sólo ha sido doctrina católica, sino también protestante (5), porque la Iglesia católica tiene entre todas

(1) Perrone, *Praelect.*, VII, 151; Kleutgen, *Theol. der Vorzeit*, II, 169; III, 919; Heinrich-Gutberlet, *Dogmatik*, VIII, 329 y sigs., 491 y sigs.; Müllendorf, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1893, 42 y sigs.; 496 y sigs.; 1902, 559.

(2) Liese, *Der Heilsnotwendige Glaube*, 1902, 65 y sigs.; Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 553 y sigs.; Pesch, *Praelect. dogm.*, V, 114 y sigs.; Schiffini, *De gratia divina*, 1901, 540 y sigs. Dieckhoff (*Theol. Zeitschr.*, 1860, 677 y sigs.) condena este principio. Sobre la *fides implicita*, v. Hoffman, *Die Lehre von der fides implicita in der kathol. Kirche*, 1903 (protest.).

(3) *Apol.*, 2, 4, 9 y sigs., p. 61; *Artic. Smal.*, 3, 1, p. 318, 321; Nitzsch, *Evag. Dogmatik*, 326 y sigs., 599; Dorner, *Geschichte der protest. Theol.*, 196 y sigs., 361 y sigs.; Möhler, *Symbolik*, 81 y sigs., 116; Weiss, *Apol.*, I, [3] 553 y sigs., 572 y sigs. (Baur, *Gegensatz des Katholiz. und Prot.*, [2] 1836, 168 y sigs.) procura defenderla.

(4) *Religion*, 62, 262. Semejantemente Herbert, Lessing y otros, especialmente Leibnitz, *Teodicee*, I, 95, el cual apela á San Francisco de Sales y á San Francisco Javier. V. Harnack, *Dogmengesch.*, III, [3] 786. La beatitud de los paganos es defendida por Eberhard, *Neue Apologie des Sokrates*, 1772.

(5) Strauss, *Glaubenslehre*, I, 99; Sabatier, *Religionsphilos.*, 38 y sigs.

en gran estima los bienes del Cristianismo, y nunca niega ni desconoce los fundamentos naturales del conocimiento y de la vida moral. Así como reconoce en la justificación una santificación interior, no puede admitir que la naturaleza del hombre racional sea destruída por el pecado. Las investigaciones de la historia moderna de las religiones han dado la razón á la interpretación católica, pues no solamente no se encuentra en parte alguna un pueblo sin religión, sino que los sistemas religiosos orientales han demostrado también que en el paganismo hay oculto un rico tesoro de ciencia religiosa y de voluntad moral. En efecto, aunque el hombre haya caído muy bajo, no ha perdido enteramente la libertad, la imagen de Dios. Es extraño que se impugne la doctrina católica relativa á la naturaleza de la razón y del libre albedrío después del pecado original, que se censure «la idealización que ha hecho Möhler de la superficialidad romana,» y que al propio tiempo se quiera admitir un estado intermedio entre la muerte y el juicio final en favor de los fatuos y de los dementes, de los niños no bautizados y de los paganos, á fin de que cada cual con claro conocimiento pueda decidirse en pro ó en contra de Cristo [1]. Fuera de esto, también el actual protestantismo, á consecuencia de una «reforma silenciosa,» hace mucho tiempo que no profesa ya la pasividad absoluta de la antigua ortodoxia [2]. La sabiduría que brilla en la creación se impone ya al espíritu. La demostración psico-teológica ha contribuído mucho al hundimiento de esta ortodoxia.

Con esto caen por su base las graves acusaciones que Bayle, Strauss y otros dirigieron contra la Providencia. La predestinación será siempre un gran misterio, y las palabras del Señor respecto al angosto camino y á la estrecha puerta de salvación, frente á las anchas calles que con-

Chemnitz censuraba precisamente sobre esto al Tridentino y á Andradio (*Exam.* 6, sermo 1).

(1) Tschackert, *Polemik*, 117.

(2) Krogh-Tonning, *Der letzte Scholastiker*, 80 y sigs., 130 y sigs., 149 y sigs.

ducen á la perdición, son muy á propósito para disponer á los creyentes á la severa meditación y alentarlos á obrar con solicitud; pero la Iglesia católica se ha guardado siempre de exagerar el dogma de la predestinación; por lo contrario, defiende enérgicamente la capacidad moral del hombre y la cooperación de las fuerzas naturales sobre el fundamento de la gracia preveniente. Por esta razón, en vano se prefiere la teodicea panteísta, que Paulsen y otros oponen á la teísta, aunque para darle más interés se recurra al siguiente picante episodio: «Cuando Lucilio (Julio César) Vanini hizo la observación, que J. St. Mill. repitió en su ensayo póstumo sobre religión, á saber: Dios quiere que todos los hombres se salven, y el diablo que todos se pierdan; ahora bien, como todos los herejes y todos los infieles, por ser tales, están perdidos, y lo mismo todos aquellos miembros de la Iglesia que mueren en pecado mortal, ó en desgracia de ella, resulta que se cumple la voluntad del diablo en medida inmensamente mayor; entonces el desgraciado fué arrojado á la hoguera, por su manera de argumentar que ni convence al entendimiento ni tranquiliza al corazón [1].» Vanini fué condenado á muerte en 1619 por el Parlamento de Tolosa (Francia) por predicar el ateísmo; así, pues, la doctrina á que se hace referencia contribuyó á su muerte por modo secundario á lo sumo. Fuera de esto, la condenación no era un argumento, sino solamente un castigo, y á la vez un medio para impedir la propagación de la incredulidad.

B. *Conducta de los católicos con los herejes y los cismáticos*

25. Conducta con paganos y pecadores. Excomu-

(1) Paulsen, *Einleitung in die Philosophie*, 1892, 274; Schopenhauer, *Parerga*, II, 177. Sobre la cuestión acerca el número de los elegidos, v. Schmid, *Die ausserordentlichen Heilswege für die gefallene Menschheit*, 1899; Mausbach, *Katholik*, 1900, I, 251 y sigs., 306 y sigs., 401 y sigs.; Gotz, *De paucitate salvandorum quid docuerunt Sancti*, [3] 1899; Castelein, *Le rigorisme*, 1899.

nión.—Cuanto más aprecia la Iglesia las fuerzas naturales del hombre, más razón tiene en exigir que el pecador se disponga á la justificación y que el justificado *aspire á la santidad.* De igual manera atribuirá, así á las demostraciones del Cristianismo como á los motivos de credibilidad de ella misma, una evidencia tal que los que sinceramente buscan la verdad y tienen conocimiento de su doctrina y de su historia, puedan también aceptar, efectivamente, la fe. De este modo queda regulada la conducta de la Iglesia con los *paganos* y los *judíos*, con los *pecadores* y los *desobedientes*, con los *herejes* y los *cismáticos.*

El fin principal consistía en ganar á todos para el Cristianismo, ó devolverlos á la Iglesia católica. El Cristianismo fué perseguido por los paganos durante 300 años. Era inminente el riesgo de que la Iglesia, vencedora á pesar de todo, pagara con la misma moneda, pero, en general, no fué así. Es inexacto lo que afirman Strauss y otros, que el Cristianismo, cuando fué religión del Estado romano, se mostró con el paganismo vencido y con los disidentes tan intolerante, por lo menos, como antes se había señalado el paganismo contra el naciente Cristianismo [1]. Los emperadores se portaron muchas veces duramente, pero la Iglesia sólo quería atacar el error y el pecado, no las personas. Autorizó más tarde para que se cerraran templos, y aun para que se derribaran, pero nunca permitió una persecución oficial de los paganos. Fírmico Materno exigió, quizá con excesiva violencia, el exterminio de la horrible idolatría. «Mejor es libertar á los que sienten repugnancias, que abandonarlos espontáneamente á la ruina [2].» Puesto que en ninguna parte se habla de una resistencia pública contra las disposiciones imperiales, se entiende que

(1) Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, 1902, 84.

(2) *De err. prof. rel.*, 16, 20, 21; Schultze, *Geschichte des Untergangs des griechisch römischen Heidentums*, I, 1887, 72 y sigs., 97 y sigs.; II, 1892, 1 y sigs., 337; Grisar, *Roma beim Ausgang der Antiken Welt*, 1901, 3 y sigs.; Löning, *Geschichte der deutschen Kirchenrechts*, I, 1878, 42 y sigs.; Seits, *Die Heilsnotwendigkeit*, 194 y sigs. Sobre Prudencio v. *Rev. des Deux Mondes*, 1889, I, 389; Rösler, *Der kath. Kichter Aurelius Prudentius Klemens*, 1886, 232 y sigs.; Vacandard, *Rev. du clergé français*, 1896, Enero y Febrero.

el paganismo reconoció su propia impotencia. La intervención de los emperadores cristianos y de la Iglesia no hizo más que acelerar el proceso de disolución. Nada se sabe de que se aplicara la pena capital decretada (Teodosio en 382) contra los sacrificios. Aun hasta la muerte de Valentiniano, († 375) gozaron los paganos de libertad religiosa, por lo menos en principio.

Lo que Tertuliano exigía de los paganos [1], la libertad religiosa, quiso que se aplicara también á los herejes: «No es digno imponer la obligación á los herejes.» «No es cosa de la religión el obtener por fuerza la religión. Debe aceptarse libremente, no por la violencia.» Juliano persiguió á los cristianos, Jovino proclamó la libertad religiosa. Teodosio introdujo en 380 el nombre de «católico» como distintivo de los adeptos de la verdadera religión de Cristo, y el nombre de «hereje» para designar á todos los no católicos.

Boissier defiende á Prudencio contra sus acusadores. Dice que no fué un fanático, que nunca se vió un creyente tan firme y tan amable á la vez. «Sin duda no es partidario de la tolerancia; entonces no la pedían más que los vencidos para ellos, pero resueltos á negarla á los demás, si triunfaban. Creía que obligando á los infieles á practicar la verdadera religión, se les hacía un favor, mientras que, dejándolos creer lo que quisieran, se les ayudaba á perderse. No obstante esto, combatió las violencias. Quiere, en verdad, que se cierren los templos, pero desea que se respeten las estatuas, cuando sean obra de grandes artistas, pues, como dice él mismo, pueden ser un adorno para la patria; lo mismo precisamente pidió también Libanio á Teodosio.»

Con los miembros de la Iglesia se ejercía amplia tole-

(1) *Scorp.*, I; *Ad Scap.*, 2; Kaufmann, *Geschichte der deutschen Universitäten*, I, 1888, 1: La antigüedad lo ponía todo, aun el pensamiento, bajo su inspección (Sócrates, Aristóteles, Alcibíades y Anaxágoras). La Iglesia cristiana fué la primera potencia que rompió esta barrera, quitando al Estado la esfera de la conciencia. Pilatos, *Was ist Wahrheit?*, 1902, 99 y sigs.; Weiss, *Apologie*, I, ^{3} 538 y sigs.; III, ^{3} 302 y sigs.

rancia. La Iglesia soporta á los pecadores en su regazo por respeto al buen trigo y en la esperanza de poder devolver al rebaño las ovejas perdidas. Si no lo consigue, si encuentra tenaz resistencia, la Iglesia, según las enseñanzas del Señor y del Apóstol, tiene el derecho de considerar un hombre semejante como gentil y publicano y abandonar su cuerpo á Satanás, para que sea salva su alma (1).» La *excomunión* es un medio necesario y permitido en toda comunidad independiente, cuando tiene que luchar con la mala voluntad de algunos. Por este motivo, observa Orígenes que, en verdad, los miembros de la Iglesia deben ser, en primer lugar, piadosos y santos; pero que, según las palabras del Señor, ha de tolerarse también la cizaña y sólo pueden excluirse los notoriamente pecadores (2). San Agustín concede explícitamente á la Iglesia el derecho y el deber de excomulgar á los pecadores notorios. Ni siquiera la Iglesia ofrece garantía alguna de salvación á los pecadores que quedan en su seno. Ella es, en efecto, condición indispensable para la salvación, pero no comunidad de segura salvación.

26. Los herejes. «Compelle intrare.»—Entre los pecadores fueron contados también los *herejes;* porque era considerado como hecho general que quien naufraga en la fe, no puede mantenerse puro en la vida moral. Aunque las parábolas de la cizaña en el trigo y de los peces buenos y podridos deben entenderse principalmente de los buenos y de los malos, y aunque el campo significa, según el Señor mismo, el mundo y no la Iglesia, sin embargo de ello, los Padres hicieron comúnmente aplicación de ellas á los herejes y á los cismáticos. Teodoto fué excomulgado por Víctor con motivo de la cristología que divulgaba en Roma. Se dice que este es el primer caso que nos es seguramente conocido de que un cristiano que se mantiene en la regla de fe, haya sido castigado como hereje (3).

(1) Seitz, *l. c.*, 125 y sigs., 183 y sigs.; Weiss, *l. c.*, III,3 279 y sigs., 871 y sigs.

(2) *In Ios. Herm.*, 21, 1; Agust., *De fide et op.*, 2-3.

(3) Harnack, *Dogmengesch.*, I,2 622; *Realenzykl.*, XIII,3 312.

A pesar del odio que se profesaba á la herejía, exhortaban los Padres á la tolerancia y longanimidad para con los extraviados, á fin de atraerlos por el bien. Unicamente exigían el alejamiento de la comunidad eclesiástica, para impedir su influencia perjudicial sobre los fieles (1). San Crisóstomo, comentando el *Mat.*, XIII, 30, da una enseñanza magnífica respecto á cómo deben tratarse los extraviados, pero con todo, llega al resultado de que debe cerrarse la boca á los pertinaces. Los que acusan de dureza á la Iglesia no debieran olvidar que, por lo regular, los herejes se mostraban agresivos y laceraban á la Madre que los había engendrado. Era un deber de propia conservación que la Iglesia se defendiera de los apóstatas y de los demás enemigos. Donde podían, aplicaban contra los otros y la Iglesia los mismos principios y leyes de cuya aplicación se quejaban cuando se hacía en daño de ellos. Así ocurrió especialmente por parte de los donatistas en Africa, y por eso San Agustín los acusó frecuentemente de incoherencia. Admitían gustosos las leyes del emperador contra los templos de los paganos y aplicaban el edicto contra los herejes en su provecho (contra los adeptos de Maximino); pero si la Iglesia hacía el mismo uso contra ellos, gritaban calificándolo de persecución y atropello.

San Agustín, que sabía por experiencia propia cuán difícil es volver al conocimiento de la verdad al espíritu preso en los lazos del error, dice que él, al principio, insistía poco en el *Compelle intrare (Luc.*, XIV, 23) (2), porque no había conocido aún toda la maldad de los herejes y cismáticos. Para probar esto, basta recordar su carta 23.ª «No es mi intención—escribe el Santo al obispo Maximino—que alguien sea obligado á entrar en comunidad con otro contra

(1) Cris., *In Matth. Hom.*, 13, 30; Lact., *Inst.*, 5, 20; Agust., *Ep.* 100, 1, 28; *C. Gaudent.*, 2, 10; *C. ep. Manich.*, 1; *De un.*, 52, 55; *Ep.* 88, 93, 185, etc.; Cipr. Alej., *Ad Joann.*, 18, 11; Procop., *Ad Gen.*, 34, 1; Casiod., *Var. libr.*, 2, 27. V. *Hist.-pol. Bl.*, 1882, I, 325 y sigs.; Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, 1872, 547 y sigs.

(2) *C. ep. Manich.*, *quam vocant fundamenti*, 1-2; *Ep.* 93, 5; 173, 10; *Serm.* 72, 12, 18, 164, 8 12; *C. ep. Parmen.*, 1, 9, 15; Opt., *De schism. Kon.*, 2, 14 y sigs.

su voluntad, sino que sea conocida la verdad con toda serenidad por los que la buscan. Si por nuestra parte debe cesar el miedo á la potestad secular, también es preciso que por la vuestra cese el temor á las bandas de los *circunceliones*. Queremos tratar con la obra, con la razón, con la autoridad de las Sagradas Escrituras, tranquila y libremente; queremos, en cuanto sea posible, suplicar, buscar y llamar para que se nos abra, seamos recibidos y encontremos» (n. 7).

Pero más tardé, defendiendo los edictos imperiales, se persuadió San Agustín de que la coacción contra los cismáticos tenía su aspecto bueno, porque obligaba á escuchar la verdad y podía ser causa de su conversión interior. Se saca al que ha caído en el pozo, y se impide por la fuerza á los maniáticos que se quiten la vida. Muchos quedan después agradecidos de que se les haya obligado, porque de esta manera pueden conocer bien la Iglesia católica, hasta entonces injuriada. Cuando invita á Sixto, no sólo á castigar con saludable rigor á los que predican por todas partes y libremente el error anticristiano, sino á atender con la vigilancia del pastor á los que se introducen en las casas y divulgan en secreto el error, no pide una inquisición [1], sino que desea la solicitud pastoral en favor de los débiles.

27. Efusión de sangre. Prisciliano.—Nada querían saber los Padres de *derramamiento de sangre*, porque buscaban ante todas cosas la corrección y la conversión. Unicamente en casos extremos, trataron de justificar la pena de muerte, pero sin responder de su aplicación. (Optato). Sus frases más duras se referían á la espada espiritual, á las armas espirituales [2]. «En aquel tiempo en que todavía estaba en vigor la circuncisión carnal, estos

(1) *Ep.* 191, 2. Reuter, *Augustinische Studien*, 298 y sigs. En la pág. 501 llama á Agustín el primer dogmático de la inquisición. Löning, *Geschichte der deutschen Kirchenrechts*, 1, 52, 80 y sigs., 95 y sigs.; Eucken, *Die Lebensanschauungen*, 245.

(2) Jerón., *In Is.*, 13, 17; Zöckler, *Hieronymus*, 438. V. Cipr., *Ep.* 4, 4; Tom., *S. theol.*, 2, 2, 10, 8.

tales (los rebeldes á los sacerdotes) eran muertos con la espada; pero ahora, que ha empezado una circuncisión espiritual entre los siervos fieles de Dios, los soberbios y los obstinados son privados de la vida por medio de una espada espiritual, esto es, por la exclusión de la Iglesia. Porque fuera de ella no hay ya vida, porque la salvación no se encuentra fuera de la *única* casa de Dios, la Iglesia»—dice San Cipriano.—Por severo que en la época patrística fuese el juicio sobre los herejes y otros separados de la Iglesia, el castigo se abandonaba á Satanás siguiendo las doctrinas de los Apóstoles, y no se utilizaba ninguna especie de potestad externo ó medios terrenales de violencia [1]. Pero así como el Apóstol admitió otra vez al excomulgado arrepentido, se le abrían de nuevo las puertas de la Iglesia. No quedaba «excluído de la gracia de Dios.»

La primera *sentencia de muerte* aplicada á un hereje, fué decretada y ejecutada [2] por un pretendiente á la púrpura imperial, y se fundó en la acusación de hechicería. En efecto, Prisciliano fué, en verdad, excomulgado por el sínodo de Zaragoza (380), pero Máximo no quedó por esto en manera alguna autorizado para mandar atormentarlo y ajusticiarlo con varios adeptos (385 en Tréveris). Negándose Prisciliano á una información por parte de los obispos reunidos en Burdeos (385), se entregó él mismo al poder temporal. «Para no llegar á ser interrogado por los obispos, apeló al príncipe, y se cavó él mismo la sepultura.» Sin duda Máximo fué impulsado á dar este paso por algunos obispos españoles; pero San Martín de Tours lo desaconsejó, y Ambrosio, el Papa Siricio y otros reprobaron el hecho. San Martín, con riesgo personal, trató de impedir otras persecuciones de los herejes.

El juicio que pronuncia León Magno en su carta á Toribio, aprueba realmente el hecho en sí, pero de los moti-

(1) Langen, *Das Neue Testament bei den Kirchenvätern*, 119.

(2) V. también Knöpfler, *Hist. pol. Bl.*, 1882, II, 330. Al contrario, Michael observa (*Gesch. d. deutschen Volkes*, II, 302) que esto queda ya rebatido por la ley de Teodosio de 382, en la cual se conmina á los herejes con la pena de muerte.

vos aducidos, resulta que Prisciliano fué ajusticiado menos por hereje que por rebelde. «Nuestros Padres, en cuyo tiempo apareció esta impía herejía, se dedicaron con razón á extirpar de raíz sobre toda la tierra de la Iglesia de Dios esta sacrílega doctrina, tanto más cuanto también los príncipes seculares la detestaban, de tal manera que derribaron al autor de ella y á muchísimos secuaces con la espada de la ley pública. En efecto, reconocían que si se permitía vivir á tales hombres con tal doctrina, todo cuidado por las buenas costumbres sería inútil, se disolvería todo vínculo matrimonial y quedaría minado todo derecho divino y humano. Este rigor redundó mucho tiempo en provecho de la suavidad de la Iglesia, la cual, si bien, satisfecha del fallo de los obispos, evita castigos sangrientos, está apoyada por las severas leyes de los príncipes cristianos, y así con frecuencia acuden á los auxilios espirituales los que temen el castigo corporal [1].» Las disposiciones legales de los *emperadores* contra los maniqueos y los donatistas, las cuales estaban fundadas en el derecho romano, eran, en parte, muy duras, pero la pena capital sólo se imponía en casos extraordinarios. En la época de Justiniano, fueron quemados en Constantinopla (546) ó arrojados al mar muchos maniqueos. Los paganos fueron atormentados para obligarles á aceptar el Cristianismo.

28. Gregorio VII. Santo Tomás. Los herejes falseadores de la verdadera doctrina.—Las *teorías de los gnósticos y de los maniqueos* respecto al matrimonio, á la familia, á la autoridad y á la propiedad, se propagaron por diferentes medios hasta la Edad Media, y hallaron alimento en los numerosos abusos y vicios del tiempo. La autoridad eclesiástica y la secular se consideraban llamadas á obrar. Cuanto más cooperaban ambas potestades á un mis-

(1) *Ep.* 15, 1. V. también Langen, *Römische Kirche*, I, 623; Loofs, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1890, n. 1, col. 9 y sigs., para el carácter maniqueo de la herejía contra Schepss; Schultze, *Geschichte*, 1, 229 y sigs.; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, X, [2] 416 y sigs.; Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom XIII Jahrh. bis zum Ausgang des Mittelalters*, II, 1899, 300 y sigs.

mo fin, más explicable era el hecho de que el «brazo secular» protegiera al «espiritual,» así para la conservación de la fe y la tutela de la unidad, como para la defensa de los fundamentos de la vida moral y social contra el «más pernicioso y contagioso» error de los cátaros. Desde el año 1000 hasta el primer tercio del siglo XIII, no hubo en el Norte (Francia, Flandes, Países del Rhín) ninguna legislación civil que considerara y castigara la herejía como delito; pero de hecho se aclimató poco á poco el uso de castigar con la muerte á los herejes (por el fuego); esta pena fué primero consuetudinaria y después legal, mucho más cuando los principios del derecho romano volvieron á revivir (1).

A partir de Gregorio VII, se impuso la pena capital á la herejía formal. Según el pacto de Lucio III y Federico Barbarroja en Verona (1184), el obispo es el vigilante nato de la fe y de la moral (inquisición episcopal), pero el brazo secular está obligado á prestar ayuda incondicional y á la ejecución. Mas no se estableció entonces la pena de muerte, sino que se introdujo en 1197, si bien no fué universalmente sancionada. Pedro Cantor de París († 1197) combatió con mucho celo la simonía, las ordalias y la pena capital aplicada á los herejes. En cambio, fué defendida por Santo Tomás (2) y otros escolásticos, pero siempre limitada á los pertinaces en el error. «Por parte de la Iglesia, impera la piedad para la conversión del extraviado, y, por tanto, no lo condena desde el principio, sino después de la primera ó de la segunda reprensión, como enseña el Apóstol; pero después, si todavía persiste en su terquedad, no

---

(1) *Rev. du Clergé français*, 1 Dic. 1903, 5. Igualmente indican el origen franco-normando, por consiguiente, en manera alguna eclesiástico: Pilatos, *Was ist Wahrheit?*, [2] 1903, 102, refiriéndose á Brunner en la *Holtzendorffs Enzyklop.*, 239; Schmidt, *Herkunft des Inquisitionsprozesses*, 1902. V. *Archiv. für kath. Kirchenrecht*, 1903, 552. Entre las causas deben especialmente citarse las Cruzadas. La lucha contra los infieles se convirtió después en lucha contra los herejes y más tarde contra las brujas.

(2) *S. th.*, 2, 2, q. 11, a. 3-4. V. Guillermo Paris., *De universo*, I, 1, c. 2; Belarm., *De laic.*, 3, 21 y sigs., 3, 21 y sigs.; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, V, [2] 1442 y sigs.; *Realenzykl.*, VII, [3] 319 y sigs.

habiendo ya esperanza de conversión, procurando la Iglesia la salvación de los demás, lo excluye de su seno mediante la excomunión, y lo entrega al brazo secular, para que por la muerte sea separado del mundo.»

Los fundamentos que dieron motivo á este severo procedimiento, pueden compendiarse brevemente, con Santo Tomás, del modo siguiente: la incredulidad es el mayor pecado, y la herejía es una especie de incredulidad, porque los *herejes falsean la doctrina verdadera*. Si, pues, se castiga severamente al falsificador de la moneda, ¿por qué se ha de ser más blando con los corruptores de almas? Con esto queda declarado que, á la luz de los principios de aquellos tiempos, se consideraban los herejes como reos de lesa sociedad. No es posible combatir la justicia de esta concepción, si se piensa que, señaladamente los petrobrusianos y los cátaros ó albigenses, trataban de minar todos los fundamentos morales de la sociedad, ya que atacaban de igual manera la institución del matrimonio, que la de la propiedad y de la autoridad. Una Iglesia edificada sobre las doctrinas y principios de los cátaros, hubiera sido un retroceso al sistema dualista, y los hermanos del libre espíritu hubieran podido llegar á la potestad dominante en la Iglesia solamente para facilitar amplísimo espacio al naturalismo y al libertinaje sobre las ruinas del Cristianismo. No se trataba de igualdad de derechos, sino de ser ó no ser, y de aquí la necesidad de la defensa por parte de la Iglesia y del Estado. (1). Si el mismo Bertoldo de Ratisbona y un místico tan apacible como su maestro David

(1) Sínodo de Tolosa, 1119, cap. 13; Lateranense, 1139, cap. 83; Decreto de Lucio III, en Verona 1184; Lateranense, 1215, cap. 3; Hefele, *Konziliengesch.*, V, 88, 726 y sigs.; Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 51; Werner, *Rohrbachers Universalgeschichte*, XVIII, 1891, 262 y sigs.; Hergenröther-Kirsch, Handbuch, II [4], 1904, 671 y sigs. Unkel, *Berthold von Regensburg*, 1882, 33 y sigs.; Preger, *Die Waldesier im Mittealter*, «*Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft*», 1883, 104 y sigs.; Sägmüller, *Die Tätigkeit und Stellung der Kardinäle bis Papst Bonifaz VIII*, 1896, 53 y sigs. Odioso es el notable escrito de Hoensbroech, *Das Papstum in seiner sozialkulturellen Wirksamkeit. I Inquisition, Aberglaube, Teufelspuk und Hexenwesen*, 1900 (3.ª ed. 1901). Al contrario, Pilatos y *Hist.-pol. Bl.*, 1900, II, 689. De semejante manera, Lea, *Histoire de l'inquisition au Moyen Age*, 1900.

de Augsburgo se levantaron con gran decisión y dureza contra los herejes (los pobres de Lión), júzguese cuál sería el peligro de estas sectas.

Schönbach cree que entre las personas cultas no domina un concepto adecuado de la herejía en la Edad Media. Se admite de buen grado que toda la vida medioeval emanaba de la fuerza de una misma convicción religiosa, y no se considera que la oposición volvía siempre á formarse en todas partes contra la doctrina de la Iglesia, y que un movimiento inadvertido, no contenido desde el principio, se extendía inmensamente; ni los centinelas, sus defensores, podían en su vigilancia permitir que las olas invasoras llegasen hasta destruir las obras de defensa. En los siglos XI y XII, todas las diócesis del centro y norte de Francia debieron ser abandonadas por sus arzobispos y obispos, porque se había relajado enteramente la disciplina y la obediencia; la Italia septentrional, á principios del siglo XIII, era más herética que católica; en el sur de Alemania contaminó la herejía en el siglo XIII comarcas enteras [1]. Fuera de esto, no podrá negarse que la vida de los pobres de Lión parecía informada por gran severidad moral.

29. Inquisición eclesiástica y política.—El resultado de esto fué la institución de la *Inquisición* (procedimiento inquisitivo, en lugar de procedimiento de acusación; tormento desde Inocencio VI por influencia del derecho romano). Sus comienzos datan ya de 1184. Por Federico II (1224) y Gregorio IX (1231) fué establecido el suplicio del fuego para los contumaces. La ejecución correspondía á la autoridad secular, para que se salvara el principio: *Ecclesia non sitit sanguinem*, la Iglesia no tiene sed de sangre; *ecclesia abhorret a sanguine*, la Iglesia tiene horror al derramamiento de sangre (Nicolás I). Claro

---

(1) Sobre la obra de Bertoldo de Regensburgo contra los herejes, v. *Sitzungsberichte der K. Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 147, 1904; *Hochland*, 1904, II, 178 y sigs. V. Döllinger, *Beiträge zur Sektengesch. des Mittelalters*, 1890; Michael, *Geschichte*, II, 266 y sigs., 297 y sigs.

está que los jueces espirituales sabían perfectamente qué suerte esperaba á los entregados al brazo secular, y el derecho canónico contiene las prescripciones referentes á esto; pero el hecho de que la ley civil designara á la herejía como delito capital y que la opinión popular asentía á esto en Franconia, prueba sencillamente que este procedimiento correspondía al espíritu de la época y no era emanación de la intolerancia ó de la ambición inmoderada de la Iglesia. Pero era natural que ocurrieran los más lamentables excesos (Conrado de Marburgo). La historia de la Inquisición demuestra también que ésta, especialmente en España, donde hoy se considera casi en general como una institución eclesiástica ó mixta [1], era muchas veces, en manos de los príncipes, un medio para deshacerse de personas malquistas del estado civil ó seglar, aun de la más alta posición social: «Un ensayo de verdadera y propia Iglesia del Estado.»

Se comprende que con el estallido de la Reforma se apelase al derecho vigente. Especialmente el memorandum que Campegio presentó á Carlos V en Augsburgo, fué censurado acerbamente [2]. Mas, por otra parte, no solamente la imposibilidad de la ejecución, sino también el hecho de que prevalecieran criterios más moderados, impidieron las medidas exageradas de violencia. Clemente VII, antes de la batalla de Kappel, intercedió cerca de los cantones católicos en favor de los zwinglianos, Pablo III

---

(1) Pastor, *Historia de los Papas* (ed. Gustavo Gili), II; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1891, 367 y sigs. Otra bibliografía: Lea, *A History of the Inquisition of the Middle Ages*, 3 vols., 1888; Hennersch, *Beiträge zur Organisation und Kompetenz der päpstl. Detzergerichte*, 1890, 302 y sigs.; Hinschius, *System des kath. Kirchenrechts*, V, 1896, 451 y sigs.; VI, 1897, 328 y sigs., 365 y sigs.

(2) Ficker, *Die Konfutation der Augsburgischen Bekenntnisses*, 1891, XVII. Algunos polemistas piden la pena de muerte, de agua ó de fuego: *Confutatio Lutheranismi Danici a. 1530 conscripta a Nicolao Stagefyr s. Herborneo*, ed. L. Schmitt, 1902, 16. Sobre el Edicto de Nantes y su historia, v. *Annales de la Compagnie du Saint-Sacrament;* Allier, *La cabale des dévôts 1627-1666*, 1902; Rébelliau, *Uu épisode de l'hist. religeuse au XVIIIe siècle*, «*Rev. des Deux Mondes*», 1903, Julio y Sept.; *Rev. d'hist. et de littér. rel.*, 1904, 294 y sigs.

exhortó al rey Francisco I á la piedad y al perdón de la pena capital, Pío V desaconsejó á Felipe II de España la efusión de sangre en los Países Bajos, Inocencio XI condenó las dragonadas de Luis XIV. El Parlamento católico de París se pronunció en 1555 y 1559 contra la ejecución de los herejes. Estos hechos deben tenerse presentes por lo menos cuando se explota, siempre contra la intolerancia de la Iglesia, la glorificación, por Gregorio XIII, de la victoria de la noche de San Bartolomé en París, la cual halla justificación en las circunstancias de la época, y los festejos públicos de Inocencio XI por la revocación del edicto de Nantes. Aun en el último proceso de herejes en Suiza (1747), partió la orden del Estado, y el gobierno de Lucerna no admitió la protesta del Nuncio. Además, en 1753 fué también ajusticiado en Berna un hereje.

30. Unidad de la fe.—Verdad es que nadie aprobará hoy todo esto, ni pensará sin pena en aquellos extravíos y abusos deplorables, ni deseará que vuelvan aquellos tiempos; pero si no queremos ser injustos, preciso será juzgarlos desde *su tiempo* y según las *circunstancias* de entonces. Los diversos elementos peligrosos en la Iglesia y el Estado, los enemigos moros y judíos en España, que con apariencia de cristianos luchaban contra la Iglesia y ponían en peligro su existencia y la de la nacionalidad española, obligaron á los españoles á la más extrema vigilancia para conservar la unidad de la fe que habían logrado después de rudos combates (1). Cada época elige los medios con arreglo á las ideas en ella dominantes. El grado de cultura de muchos pueblos de entonces hacía necesario una severa legislación (2). También el fuero secular aplicó severos procedi-

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, III, 252, n. 1. V. Hinschius, *Enzykl. der Rechtswissenschaft von Holtzendorff*, 1882, 184; *System des kathol. Kirchenrechts*, VI, 348 y sigs.; *Rev. de l'hist. des rel.*, 1902, I, 113 y sigs., 391 y sigs.; Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanischen Protestantismus und der Inquisition in 16 Jahrh.*, 1902; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, VI,[2] 774 y sigs.; Steiger, *Der letzte grosse Ketzerprozess in der Schweiz*, 1888.

(2) Algunas expressiones, por ejemplo, de Pío VI (1805), del sínodo de Espoleto (1849), se refieren al término total de los castigos, no á la manera de ser éstos. Solamente un sobreexcitado fanatismo puede echar de menos

mientos y castigos. El proceso inquisitorial en la forma que le dió Inocencio III, era, según la opinión de «jurisperitos laicos» «un procedimiento bueno en sí, que no tenía el carácter de un procedimiento en pugna con los principios fundamentales de la justicia.» Algunas cosas duramente censuradas, como la tortura, son accesorios posteriores. Sin embargo de ello, en 1252 la tortura fué recomendada por Inocencio IV. También el tribunal de Pablo III fué benigno al principio, pero cambió después por la severidad de los presidentes. A la luz de los principios de la moderna cultura, es fácil emitir un juicio de absoluta condenación (1), pero es difícil decir cómo hubieran podido educarse para la civilización muchos pueblos todavía rudos, y cómo hubiera podido mantenerse el orden eclesiástico y social. Tampoco el niño es educado para hombre perfecto, si no se emplea el rigor con él.

Un protestante bien informado dice que no conviene dejarse perturbar el juicio á causa de las persecuciones de los herejes. Hubiera sido mejor que Roma hubiese vencido por la piedad, pero en la guerra no siempre pueden escogerse las armas, y, tratándose de la vida, se toman las primeras que se tienen á mano. El Pontificado no estuvo siempre al lado de la reacción y del obscurantismo; así, por ejemplo, cuando venció á los cátaros, su victoria fué la del buen sentido y de la sana razón (2). Con justicia se extrañó todo el mundo de que Strauss presentara al perverso Hut-

---

las «hogueras». *Civ. Catt.*, 1902, defiende la potestad coactiva y apela á la Encíclica de León XIII de 1 de Nov. de 1885. Por lo contrario, el *ius gladii*, dice, no es de fe. También algunos atribuyen á la Iglesia el derecho de condenar á muerte, pero no quiere hoy verlo aplicado; la Iglesia misma nunca lo ha aplicado. En cuanto á León XIII, hay que tener muy presentes todas las condiciones de Italia, si no se quieren entender mal las expresiones á veces un poco fuertes (contra Götz, *Leo XIII*, 45, 171, 218 y sigs.).

(1) Así, por ejemplo, Happel, *Die Anlage des Menschen zur Religion*, 267, 278. V. al contrario *Rev. August.*, 1904, 20 y sigs. Con Lea y otros, se admite también aquí el carácter eclesiástico de la inquisición española. Por modo semejante, Baudrillart, *L'église catholique, la renaissance, le protestantisme*, 1904; *Civ. Catt.*, 1904, 592.

(2) P. Sabatier, *Vie de S. Fr. d'Assise*,[10] 1894, 40; Paulsen, *Geschichte des gel. Unterrichts*, I, 86, 102.

ten como campeón de la libertad y de la cultura del pueblo alemán; «pero combatió á Roma.» Así, se indignan también más furiosamente contra los adversarios de Lutero aquellos mismos que, si hubieran vivido 400 años antes, hubieran sido los más celosos en condenar al temerario innovador, como dice Paulsen. También es muy significativo el juicio de Schäfer, respecto á que la acusación de radical injusticia de la Inquisición contra los inculpados, se funda en la ignorancia ó desconocimiento de los hechos, «si es que—como por desgracia ocurre á la mayor parte de los que han tratado este asunto—no es efecto de odio y fanatismo no menos reprobables que los afanes opuestos de los apologistas católicos de la Inquisición, que no creen poder ensalzar bastante el Santo Oficio como instituto de filantropía y de purísimo celo por la fe.»

31. Juramento episcopal. Nada de libertad religiosa ilimitada.—La Bula *In coena Domini* ha perdido su fuerza obligatoria, como también otras leyes disciplinarias de tiempos anteriores emanadas de Pío IV. Verdad es que todavía hoy en el *juramento episcopal* se lee el pasaje: *haereticos pro posse persequar*, pero, por lo menos en Alemania, está ya abandonado, y, en último resultado, ha de explicarse según los principios actuales de la Iglesia. El deber de los obispos es conservar pura la fe en sus diócesis; pero á la misión de un obispo católico pertenece también la lucha espiritual contra la herejía en el sentido del amor cristiano y de la solicitud pastoral. Los protestantes sostienen incesantemente tal lucha contra la Iglesia católica, contra Roma. ¿Es posible que á los católicos no les sea permitido aceptar la batalla? Si en un *Estado enteramente católico* no se admite de buen grado otra confesión, menos que nadie tendrán derecho á quejarse aquellos de quienes proviene el *cuius regio, illius religio*, con el derecho de imponer el cambio de religión. De este modo los católicos solamente quieren conservar su posesión, pero los protestantes defienden con ello su innovación [1]. En

(1) Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 51 y sigs. 63 y sigs.

algunos Estados del Norte rige aún la misma teoría [1]. La paz eclesiástica de una gran nación, amenazada de ser destruída por algunos misioneros que quieren inducir á los católicos á la apostasía, ha de estimarse más que la libertad de cultos [2]. No obstante esto, hasta la constitución española de 1876 asegura la libertad de religión y el culto privado.

A pesar de todo, también los protestantes exigen ciertos límites para esta libertad, y procuran oponerse de todas las maneras posibles á las múltiples sectas que intentan insinuarse en su comunidad. Nadie habla de que se les reconozcan á todas iguales derechos. Los protestantes se guardan bien de practicar aquel concepto de la tolerancia según el cual todas las religiones y sectas, cristianas y anticristianas, son igualmente buenas y saludables, y no quieren abstenerse de proponer á las demás (religiones universales) «la mejor», que ellos creen poseer, como «tácito ejemplar, ni de dar de ella, tan pronto como se manifiesta el deseo de conocerla, una noción tan clara como sea posible [3].» De qué manera hacen ellos esto, lo demuestra, por ejemplo, la inscripción en una iglesia protestante de una ciudad de la Italia septentrional. (*Juan*, IV, 23). Solamente la sociedad bíblica inglesa mantiene 40 propagandistas en Italia. En cambio, Hase mismo reconoce que ya antes dominaba en Italia una costumbre más noble, y confiesa haberlo experimentado personalmente, y aun hubiera podido remontarse todavía mucho más. Los italianos en la práctica fueron siempre tolerantes y humanos; la historia del Renacimiento es buena prueba de ello. La Inquisición ni suprimió ni alteró en esencia este rasgo del natural italiano. En España, por lo contrario, no es que el carácter

(1) V. el proyecto de tolerancia del Centro en el Reichstag germánico «sobre la libertad del ejercicio de la religión»: *Archiv. f. kath. Kirchenrecht*, 1902, 1 y sigs.; Roeren, *Der Toleranzantrag des Zentrums*, 1901 y sigs.; Heiner, *Der Toleranzantrag*, 1904.

(2) Döllinger, *l. c.*, 81 y sigs. 485 y sigs.; *Syllab.*, n. 24, 77; *Coll. Lac.*, VII, 570.

(3) Hase, *Polemik*, 57; Tschachert, *Polemik*, ² 1888, 318 y sigs.; *Syllab.*, n. 16.

semítico de la raza española produjera el fanatismo (Penka), sino que la lucha de 700 años por la fe y por la patria hizo tan preciosa á los ojos de aquella caballerosa nación la joya de la fe, que no podía tolerar en ella la más mínima impureza. No es necesario recordar los modernos esfuerzos de evangelización y el movimiento de «los von Rom» (¡libres de Roma!)

C. *Conducta de los reformadores con los católicos y las sectas*

32. Los reformadores respecto á la tolerancia religiosa.—¿Qué enseñan los *reformadores* acerca de la *tolerancia religiosa*? ¿No prestaron homenaje á las mismas máximas que tanto reprueban en sus adversarios? Bellísimo es de leer lo que Lutero dice: «Debe vencerse á los herejes con la Escritura, no con el fuego.» «La fe es cosa de la libertad, á la cual nadie puede obligar.» Pero ¿qué ocurrió en la práctica? ¿No hallaba Lutero su complacencia en maldecir al Papa? ¿No excita á los cristianos «á coger al Papa y á los que están al servicio de su impiedad y de su santidad papal, y arrancarles la lengua por blasfemos,» ahogar «á todos los infames bribones, Papa, Cardenales y toda la canalla papista? [1]» ¿No predicó la violencia contra las Universidades? Se procede con sobrada indulgencia cuando al menos se admite «que Lutero, y en general la época de la Reforma, todavía no había sabido encontrar el justo medio entre la libertad de conciencia y la misión moral de la autoridad, á la que está confiada la *cura religionis*, y por tal motivo no faltaron estridentes contradicciones en este terreno» (Köhler); ó cuando se dice que, en aquel tiempo, la libertad de conciencia no incluía como

---

(1) Janssen, *Geschichte*, II, 106 y sigs., 488; III, 191 y sigs.; IV, 87; VI, 37 y sigs., 226 y sigs.; Möhler, *Symbolik*, 436 y sigs.; Hagen, *Deutschlands literarische und religiöse Verhältniss in Reformationszeitalter*, I, 1868, 156 y sigs.; Paulus, *M. Butzer und die Gewissensfreiheit*, «*Katholik*», 1891, II, 44 y sigs.; Schuster, *Kepler*, 118, 229.

consecuencia necesaria la libertad de religión (Kolde). ¡El Renacimiento no engendra un nuevo principio religioso!

Lutero, Brenz, Bucero, Capitón predican el exterminio de los disidentes. El «apacible» Melanchthon trató de defender esta doctrina, tanto que en 1530 hubo de escribirle Felipe de Hesse: «Que Campano y otras perversas sectas seduzcan con sus teorías, me desagrada; pero no debe condenarse á los inocentes por causa de sus pensamientos, porque de lo contrario, podría decirse que Lutero ha hecho también mucho mal, como precisamente dicen los papistas [1].» Ellos dieron con esto la solución á todo el partido. El senado de Tubinga se declaró contra la reforma gregoriana del calendario, porque el nuevo calendario «está hecho evidentemente en ventaja del impío sistema papista», y «nosotros tenemos justamente al Papa por un lobo que muerde horriblemente.» «Satanás está expulsado de la Iglesia cristiana; no queremos que vuelva á introducirse en ella por medio de su lugarteniente el Papa.» P. Curtius contestó á Kepler, quien se lamentaba de la intolerancia de la contrareforma en Austria Superior (1622-1626): «Si Dios no nos hubiera ayudado, habríamos tenido amos más terribles, los turcos y los tártaros, á quienes vuestros compañeros de fe han llamado como socios y dominadores suyos.»

Citaremos en contra un testigo no sospechoso: Döllinger escribe: «Por parte de los protestantes, la teoría de la absoluta potestad eclesiástica de las potencias seculares, hizo imposible un sistema de tolerancia. Históricamente, nada hay tan falso como afirmar que la Reforma ha sido un movimiento de la libertad de conciencia. Precisamente es cierto lo contrario. Luteranos y calvinistas, como todos los hombres de todos los tiempos, requirieron sin duda para ellos la libertad de conciencia, pero no les agradó concederla á los demás, cuando ellos eran los más fuertes. La opresión y el total exterminio de la Iglesia católica eran

(1) Thieme, *Luthers Testament*, 66; *Realenzykl.*, II, ² 250; III, ³ 381.

consideradas por todos los reformadores como cosa muy natural. Al principio excitaron á los príncipes y á los magistrados de las ciudades á que abolieran por la fuerza el culto de la Iglesia antigua. En Inglaterra, Irlanda, Escocia y Suecia se llegó hasta la aplicación de la pena de muerte contra el ejercicio de la religión católica [1].» Si pudiera fijarse con exactitud el *número de los perseguidos* en estos países por causa de la *fe católica*, el número de víctimas alcanzaría por lo menos á las que, por causas á menudo enteramente profanas, cayeron víctimas de la Inquisición. Hase publica el número de éstas según Llorente, ha mucho tiempo desenmascarado [2], y si bien añade que no puede tenerse en él entera fe, hay que decir que, para él, el fin santifica los medios. Ya Belarmino decía que los herejes habían sacrificado en las Galias y en Flandes durante los últimos 15 ó 20 años más católicos que la Inquisición en 100 años.

33. Ejercicio práctico y fundamentación teórica de la coacción en materia de fe.—Pero se dice que los reformadores heredaron estos principios de la *Iglesia católica*. «Resabios del papismo» llamaron los predicadores calvinistas á la ejecución de Servet [3]; «vicio atávico» llaman los modernos á la persecución de herejes y hechiceros. Pero ¿con qué derecho podían enarbolar la bandera de la libertad evangélica? Con todo, ésta era la única razón que

(1) Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 68 y sigs. V. Lechler, 59 y sigs., 143 y sigs.; *Theol. Quartalschr.*, 1846, 10 y sigs.; Janssen, *Geschichte*, II, 378 y sigs.; III, 17 y sigs., 50 y sigs., 80 y sigs., 106; IV, 295 y sigs., 334 y sigs.; V, 138 y sigs., 464 y sigs., 483 y sigs.; *Hist.-pol. Bl.*, 1890, I, 278 y sigs.; 1898, I, 250 y sigs.; Spillmann, *Die englischen Märtyrer*, [2] 1900; *Rev. des Deux Mondes*, 1888, II, 72 y sigs.; F. Paulus, *Die Strassburger Reformatorem und die Gewissensfreiheit*, 1895; Apéndice del *Köln. Volksztg.*, 1904, n. 2; Paulsen, *Gesch. d. gelehrten Unterrichts*, I, 50, 324; *Die deutschen Universitäten*, 1893, 28 y sigs.

(2) Por modo semejante también Hoensbroech y Häckel; v. en contra Schäfer, *Beiträge zur Geschichte des spanische Protestantismus und der Inquisition*, I, 32.

(3) Tschachert, *Polemik*, 25; Köhler, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1903, n. 26, col. 718. En contra, Stähelin, *Realenzykl.*, III,[3] 675, 751; Pilatos, *Wast ist Wahrheit?*, 117 y sigs.; *Jesuitismus*, 1905, 131 y sigs.; Paulus, Apénd. del *Koln. Volks-Ztg.*, 1904, n. 2.

alegaban para justificar su asalto á la venerable Iglesia antigua. Ellos, los desertores de la Iglesia, menos que nadie tenían razón para infligir á los demás los castigos contra los cuales protestaban solemnemente (1), la coacción, que, según ellos, dentro de la Iglesia era una intolerable tiranía. La «idea de la unidad en la Edad Media» no podía residir ya en aquellos que la habían destrozado. Para ellos no había ya derecho inquisitorial. En manera alguna podían llevar consigo como una herencia deplorable esta institución, á la cual hasta trataron de justificar teórica y prácticamente. Capitón demostró que era deber de la autoridad temporal el proceder contra los heterodoxos. Cada príncipe es cabeza de la Iglesia en su país; todo debía doblegarse ante el poder de su espada; era preciso exterminar la religión católica. ¿De qué sirve recurrir á la distinción entre operación externa y la interna de la conciencia? Comúnmente apelaban á la ley de Moisés contra los blasfemos (2) ó al atar y desatar en el Nuevo Testamento.

Calvino, sobre quien recae en primer término, como acusador principal, la ejecución de Servet, «con todo lo que el procedimiento tuvo de atroz,» declara en su libro contra Servet que el castigo de los herejes es lícito por parte del poder temporal (3). Y fundamenta su alegato de la misma manera que lo había hecho la antigua Escolástica, y ni una sola vez alude al principio de que la Iglesia no tiene sed de sangre, ni el derecho de la fuerza. El concepto de la libertad de pensamiento es rechazado resueltamente por él como incompatible con el sistema de la Iglesia cristiana. «Yo os pregunto—exclama:—¿es justo

---

(1) Lutero, *Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtliche verdammt worden*, 1520; Belarmino deduce de esto también que no se podía censurar á los príncipes católicos de Alemania que adoptaran la pena de muerte. Así también Stagefyr, Schatzgejer y otros. *Realenzykl.*, XI, ³ 735.

(2) Janssen, *l. c.*, IV, 3 y sigs.; *Realenzykl.*, III, ³ 660, 676.

(3) *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate contra errores Serveti, ubi ostenditur haereticos iure gladii coercendos esse*, 1554; Albert. Thijm, *Philip von Marnix*, 1882, 4 y sigs., 40 y sigs.; *Theol. Stud. aus Württemberg*, 1888, 22, 152.

que los herejes maten las almas, envenenándolas con sus erróneas doctrinas, y que se ponga obstáculos á la espada, que, según el mandamiento de Dios, ha de herir sus cuerpos?» El atentado contra el reino instituído por Dios, le parece que justifica plenamente la pena capital contra los herejes. Por este motivo aconseja al magistrado que acuda al último extremo para neutralizar las herejías. Castellón pasa por ser el primero que quiso la libertad absoluta de conciencia; pero «quedó como un solitario con esta su idea en la Iglesia protestante de su siglo y del siguiente.» Porque defendió al ajusticiado Servet, fué considerado por Calvino como instrumento escogido de Satanás. Beza, el amigo de Calvino, publicó en defensa de éste, en 1554, el libro *De haereticis civili magistratu puniendis*, en el cual clama contra la libertad de conciencia y defiende el castigo de los herejes como un derecho de las autoridades seculares. Gentilis fué ajusticiado en Berna en 1566, y Silvano, en 1572, en Heidelberg.

Las Iglesias calvinistas regionales no vacilaron en demostrar en libros *ad hoc* que la autoridad tenía el derecho y el deber de emplear la espada contra todos los herejes, es decir, contra todos los no calvinistas [1]. «Reyes y hombres de Estado, teólogos y filósofos, todos estaban conformes en que no debía usarse de tolerancia con los católicos ni con ninguna Iglesia ó partido disidente que se apartase de la que había llegado á predominar.» La primera ética calvinista (Dannäus 1577) se declara por la pena de muerte contra los herejes. «La religión calvinista levantó su cadalso en todas partes, en Inglaterra, en Holanda, en Ginebra, tanto como la Inquisición», dice Niebuhr. La crueldad de los castigos y de los procedimientos

(1) Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 154; Niebuhr, *Nachgelassen Schriften*, 1842, 123; Alb. Thijm, *Philip. v. Marnix*, 1882, 52; *Hist.-pol. Bl.*, 1888, I, 251 y sigs.; 1892, II, 817 y sigs.; 1898, I, 396; 1902, I, 176 y sigs.; Lämmer, *Institutionen des kath. Kirchenrechts*, 1886, 293 y sigs.; *Katholik*, 1891, II, 201 y sigs.; 1897, I, 460 y sigs.; *Realenzykl.*, III, [3] 665 y sigs., 751; Pilatos, *Was ist Wahrheit?*, 134 y sigs.; Köhler, *Reformation und Ketzergericht*, 1901; Baudrillart, *L'église cath., la renaissance, le protestantisme*, [3] 1904, 259 y sigs.

inquisitoriales, aun en aquellos tiempos, causaban indignación. Se llevaron al cabo numerosas torturas y ejecuciones capitales. En la América del Norte llegó á ser Maryland, colonizado por el Lord católico Baltimore (1634), el refugio y amparo de la libertad de conciencia y de la tolerancia religiosa. En 1649 publicó la Asamblea general el primer edicto de tolerancia en América, si bien, en 1644, los católicos habían sido oprimidos por los puritanos y excluídos de ella. En Inglaterra Locke fué el primero que estableció (1669), según el concepto del deísmo, el principio de que la religión no debe ser cosa del Estado, sino de la sociedad. Pero con esto lo único que se hace es sentar el principio de la separación de la Iglesia y el Estado. Es por lo menos poco exacto el afirmar que la idea y la exigencia de la plena libertad individual de fe y de conciencia, tenga sus raíces, no en la concepción luterana de las relaciones de la Iglesia y el Estado, sino más bien en el calvinismo, tal como se desarrolló especialmente en los Estados americanos [1]. Las generales condiciones intelectuales de la civilización, no el calvinismo ni el luteranismo, trajeron la tolerancia práctica, no dogmática. En Ginebra se erigió á Servet un monumento, que invita á considerar las mudanzas de los tiempos y de los hombres.

34. Los anabaptistas.—Un escritor protestante, enemigo declarado de los católicos, escribe sobre Lutero: «Sus opiniones sobre la necesidad de la coacción temporal en materia de fe, su concepto de la Iglesia, y aun sus ideas respecto del estado eclesiástico, parecen ser solamente reminiscencias de lo que yacía en el fondo de su alma como sedimento de un período anterior de su vida [2];» y añade

---

(1) Rieker, *Staat u. Kirche nach lutherischer, reformierter, moderner Anschauung*, «*Hist. Vierteljahresschr.*», 1898, 370 y sigs.; Sanford H. Cobb, *The rise of religion liberty in America*, 1902; *The cath. University Bulletin*, 1903, 61 y sigs.; *Realenzykl.*, XIV, ³ 170.

(2) Keller, *Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem Zusammenhange dargestellt*, 1885, 361 y sigs., 446 y sigs., 460 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 738; Pfleiderer, *Entwicklung*, 383; *Katholik*, 1893, II, 128 y sigs.; 1897, I, 5, 6; *Realenzykl.*, XIII, ³ 56 y sigs., 446 y sigs.; Guizot, cit. por Newman, *Development*, 463 y sigs.

que Lutero, con respecto á los castigos de los herejes, tuvo en esencia los mismos principios de los cuales partían también los adversarios y que reinaban en la teoría y en la práctica de todos. «Pero si los «hermanos» dieron asilo un instante á la esperanza de que en la nueva Iglesia lograrían las comunidades antiguas por lo menos cierta *tolerancia*, pronto hubieron de ver lo contrario. Si bajo la Inquisición romana habían sido castigadas con azotes, ahora lo iban á ser con escorpiones, y la sangre de los pobres fluirá como arroyos.» Melanchthon mismo pedía la muerte de los anabaptistas. Pfleiderer los llama «mártires de la reforma triunfante, indignamente conocidos.»

Seb. Franck († 1542), antes sacerdote católico, después austero predicador luterano, y, por último, espiritualista místico, dice que la profecía del diablo y de su reino no se cumplió enteramente en el Papa. «El Papa debe hallarse ahora en todas las partidas y pagar el escote, como si él solo se hubiese comido todo el asado; pero éste es el que ha terminado, y sólo él es el diablo.» También truena contra la intolerancia de los reformadores. «Nadie puede convenir con ellos, á no ser que les dé la razón en todo y por todo.» No pueden soportar que se les contradiga, y exclaman: asesino, hereje, fanático. El que los censura, blasfema de Dios; ya son dioses que tienen palabra divina. Antes de ver un fanático, lo barruntan más allá de tres calles; cuando está cerca de ellos, desean verlo en el patíbulo, y lo odian tan cordialmente, que no pueden nombrarlo sin un apodo infamante. El diablo tiene su reino entre el Papa, Lutero, Zwinglio, los anabaptistas, etc. ¿De qué sirve saber que el Papa es un bribón, si nosotros no somos mejores? (1)

35. La apelación á las circunstancias de los tiempos.—El *miedo* no pudo servir de *motivo* para los primeros protestantes ni para los posteriores, porque los reformadores tuvieron protección suficiente en los príncipes seculares. «El motivo por el cual se adherían tenazmente

(1) Hegler, *Geist und Schrift bei Seb. Franck*, 1882, 101 y sigs.

al principio de la coacción en materia de fe, radicaba (máxime después de 1552) en el hecho de que esta doctrina se hallaba íntimamente enlazada con *todo su sistema dogmático*, y que se estaba obligado ó á mantener todo el sistema doctrinal con el castigo de los herejes, ó á dejar que el mismo sistema, por el abandono de este punto, se agitara hasta en sus fundamentos más sólidos. Y así sigue todavía hoy el asunto. Con la negación del derecho de coacción en materia de fe, se ha abierto una brecha en el sistema, la cual tarde ó temprano producirá seguramente el derrumbamiento de todo el edificio.» De nada sirve objetar que los protestantes, aun en contradicción con la esencia de su Iglesia, obraron un tiempo «como si tuviesen su Iglesia, en su transitoria manifestación, como infalible y única salvadora, mientras que los católicos deben obrar así por lógica necesidad» (Hase); porque los reformadores deben, sin embargo de ello, conocer bien su principio que tan rígidamente aplicaban. Si el principio encontraba entonces su razón de ser en las condiciones históricas, y si en muchos países ha exigido durante siglos numerosas víctimas, no puede admitirse que sólo exteriormente y por equivocación se uniese con la esencia de la fe. Tal principio se abandonó cuando ya no podía aplicarse exteriormente merced á la paz de Westfalia, principalmente por los grandes electores.

Hase encuentra «alguna disculpa en los esfuerzos revolucionarios del anabaptismo de entonces, los cuales tenían conexión con el alzamiento de los campesinos y dieron lugar, por fin, al horrendo reino de Münster, que puso en peligro todo el orden social»; pero se olvida de decir que también Lutero se sublevó contra la autoridad eclesiástica y la imperial, y que no era enteramente inocente de la destrucción del orden social provocada por el alzamiento de los campesinos. Cuando estalló la revuelta, se declaró contra los «demócratas del campo y de la ciudad [1]», y com-

(1) Keller, *Die Reformation und die älteren Reformparteien in ihrem*

pelió por lo menos á los anabaptistas á la unión con los partidos anarquistas. «Yo, Martín Lutero, he muerto á todos los aldeanos en rebelión, porque he hecho que los castigaran á muerte; toda su sangre cae sobre mí, pero yo apelo á Dios nuestro Señor, que me ha mandado hablar así.» Los protestantes se envanecen de que su Iglesia es la *Iglesia de la protesta* «contra la autoridad de una criatura», y que reconstituye un orden social conforme á la Biblia (1). ¿No tuvieron los anabaptistas derecho á una protesta semejante, según sus convicciones? También los campesinos apelaron al derecho divino, como se lo había conferido el «puro Evangelio (2)». La emprenden con los católicos porque estos llaman al protestantismo «acto de rebelión contra la autoridad de la Iglesia»; pero ¿no es una rebelión la protesta arbitraria? A la luz de su conciencia, cada cual creerá siempre tener razón. Pero ¿qué herejía no hace lo mismo?

Más sincero es Guizot. Empieza su obra sobre la Reforma diciendo que emplea siempre la palabra reforma como sinónimo de revolución religiosa. Pero no reconociendo

---

Zusammenhang dargestellt, 1885, 398; *Geschichte*, II, 409 y sigs.; III, 97 y sigs. La defensa de Dorner (*Gesch. d. Theol.*, 132 y sigs.) es muy débil.

(1) Schmidt, *Stud. u. Krit.*, 1887, 624; Hase, *Polemik*, 55; Kahl, *Parität*, 19 y sigs.; Guizot, *Histoire*, II, 113 y sigs., 120 y sigs.

(2) Baumann, *Die zwölf Artikel der oberschwäbischen Bauern 1525*, 1896; *Tischreden*, 194 (*Reclam*); *Realenzykl.*, II, 3 451. Lutero publicó su horrible escrito: *Contra las asesinas y ladronas mesnadas de aldeanos*, en el cual excita á la autoridad á exterminar á los «tizones del infierno» y á los «miembros del diablo». Esto hubiera ocurrido también sin su intervención, mas fué triste destino para él que en esta feroz lucha, por las circunstancias y por sus principios, se viera obligado á pronunciar palabras tan duras, mejor dicho, tan horrendas. Eck observa (*Theol. Lit.-Ztg.*, 1898, n. 18, col. 491), contra Braasch (*M. Luthers Stellug zum Sozialismus*, 1897): «¿Pero no tiene nada que decirnos acerca de la conducta de Lutero en la guerra de los campesinos? ¿Está puesto en razón que Lutero junte siempre como en un haz fanáticos y campesinos? Finalmente, aunque los discursos de Lutero de 1525 puedan parecer justificados, ¿se dirá lo mismo de su silencio en 1526?» Con esto queda también contestado cuanto Rönneke (*Pius IX u. d. Syllabus*, 1891, 13) dice contra Pío IX y León XIII (Encícl. de 28 de Dic. de 1878). En lo referente á la Contrareforma y á la paz de Westfalia, contra cuya legalidad, no contra la paz en sí misma, protestó Inocencio X, véase Ehrhard, *Katholizismus*, 172; Themistor, *Die Bildung und Erziehung der Geistlichen*, 3 1904, 272 y sigs.; Funk, *Historia de la Iglesia*, 1903, vol. 2.°.

como causa de ella ni intereses personales y egoístas, como quieren los adversarios, ni abusos de la Iglesia, como quieren los amigos, sino apreciando como motivo latente el anhelo de librar el espíritu de la autoridad, confunde una consecuencia, que apareció más tarde, con el efecto inmediato. Pero esto fué solamente cambio de autoridad, no abolición de ella, y así lo reconoce plenamente en su argumentación. También declara sin ambajes que para él, la Francia de 1789 es hija legítima de la Reforma, es decir, que ambas revoluciones son, según él, manifestaciones de la misma insurrección que desde el principio trató de destruir la dominación espiritual sobre el espíritu humano [1].»

36. Motivos atenuantes. Intolerancia dogmática, tolerancia práctica.—También el *protestantismo* tiene, pues, motivos para invocar el «caritativo sentimiento» y reconocer que el «Cristianismo es del propio modo fuerte en el Catolicismo», y que «siempre ha protestado en contra tácitamente [2]». La *Iglesia católica* ha sabido diferenciar desde el principio, y ha aplicado, el castigo, no por sí, sino por amor á la salvación. Cuando la doctrina de que fuera de la Iglesia católica puede administrarse un bautismo válido, y, por consiguiente, que en la comunidad herética puede obtenerse el perdón de los pecados y la participación de la gracia divina, quiere calificarse de inconsecuencia contra el «monopolio de la salvación», recuérdese que se remonta hasta donde se remonta la Iglesia misma. La excomunión, «según la fe católica, es una exclusión de la Iglesia única mediadora de la salvación, una entrega del alma del réprobo á Satanás», pero no irreparable, porque puede ser retirada; no es esto una «interpretación mitigada», sino que está fundada en el ejemplo mismo del Apóstol. Por consiguiente, sólo las circunstancias históricas, sociales y políticas pudieron ser razón de que la

(1) Riess, *Die moderne Staat und die christliche Schule*, 1868, 102.
(2) Hase, *l. c.*, 50; *Werke*, X, 46; Baur, *Dogmengesch.*, III, 304 y sigs. V. Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 75, 81, 137 y sigs., 378.

Iglesia se condujera más tarde con más severidad contra los herejes. Como quiera que sea, tiene ella tanto derecho como el protestantismo para alegar la atenuante del «principio históricamente legítimo» y poner á cargo de los hombres y de los tiempos los extravíos, los abusos y las crueldades. Aunque algunas leyes é ideas antiguas son aplicadas más de lo debido, ó, en general, no están formalmente abolidas, de hecho la Iglesia ha prescindido de ellas hace mucho tiempo.

En último resultado, la Iglesia sólo tiene un deseo para todos los que se encuentran fuera de su comunión; tal es que puedan aspirar con mejor saber y conciencia al conocimiento de la verdad y á realizar el bien. El Señor mismo, que con gran paciencia y longanimidad toleró un Júdas entre sus discípulos y trató de ganar á los judíos y á los infieles, es su modelo (1). Así, sigue ella la máxima de San Agustín: «Amad á los hombres y matad el error,» cuando el Viernes Santo ruega al Crucificado por todos los hombres, por todos los estados, y también por los incrédulos y judíos, por los herejes, por los cismáticos, para que Dios los conduzca al conocimiento de toda su verdad (2). Toda religión que está convencida plenamente de su verdad, debe ser dogmáticamente exclusiva é intolerante (3), pero en la práctica el amor del prójimo impide el ejercitar la intolerancia. Por eso es falso que solamente haya un camino para unir religión y tolerancia, es decir, el reconocimiento de la verdad simplemente *relativa* de todo sistema religioso particular. En el sistema cristiano, todos los fieles cristianos deben reconocer una religión absoluta. Es particular que precisamente los que más ensalzan la libertad religiosa, sean los que más gritan para que el Estado use de su poder contra la Iglesia católica, sobre todo, como ellos dicen, contra el ultramontanismo y el jesuitismo.

---

(1) Cipr, *De dono pat.*, 6; Agust., *Serm.* 49, 8; Crisóst., *De anath.*, 4.

(2) *Cat. rom.*, 4, 5, 1; Dublanschy, *De axiomate: extra Ecclesiam nulla salus*, 1895.

(3) Bernouilli, *Die wissenschaftliche und kirchliche Methode*, 79, 222, 228.

Mientras condenan el Catolicismo porque es político, invocan para ellos la política contra la religión [1].

Para juzgar de la relación de ambas confesiones respecto á nuestro asunto, prescindiendo de lo que puede deducirse fácilmente de lo que precede, quiero ceder la palabra á un conocido teólogo moderno: «Lo que debemos aprender y lo que no debemos aprender de la Iglesia romana [2].» La Iglesia romana no es sólo una comunidad religiosa, sino un Estado, la continuación del antiguo reino universal romano, ó mejor, es este mismo imperio, con el mismo espíritu político-jurídico-religioso. Es, pues, una escuela y una institución de seguros. Pero tiene siempre en su centro el Evangelio. De ella podemos aprender la paciencia; aprender que no las reformas constitucionales, sino las personas vivientes han dado siempre vida y operado un progreso; aprender el pensamiento de la catolicidad. De su vida interna podemos aprender la adoración, el sacrificio, la unión de la penitencia y el perdón, el monaquismo.

Lo que no debemos aprender es: la reacción contra la cultura y el saber, la ciega sumisión, la *fides implicita*. Y una tercera cosa todavía: los ideales apropiados sólo exteriormente, hacen fanáticos, y una Iglesia que aspira á ser también un Estado, necesita del egoísmo y del fanatismo de los Estados. Pero nosotros no podemos obrar sin este fanatismo; es una planta exótica en nuestro suelo. Si es cierto que el cristianismo evangélico es el grado supremo de la evolución del Cristianismo, debemos demostrarlo haciendo una razón de los grados de desarrollo inferiores, y siendo tolerantes. La tolerancia es ya una palabra triste; mejor es reconocimiento, amor. La historia de la Iglesia católica hasta el siglo XVI, es nuestra historia. Pero depusimos sus armas cuando la abandonamos; y si esto no se

(1) V. contra Wahrendorp y Hoensbroech, Schell, *Die neue Zeit und der alte Glaube*, 1898, 58.

(2) Harnack, *Christl. Welt*, 1891, n. 12; *Reden und Aufsätze*, II, 1904, 249 y sigs., 353 y sigs.; Tschachert, *Polemik*, 186. Al contrario, Weis (*Apología*, 183 y sigs.), quien parte de la teoría de los reformadores sobre las buenas obras.

puso en claro desde el principio, preciso es que hoy sea pára todos evidente.

Ritschl [1] fué teólogo protestante, es decir, anticatólico, de tal vivacidad y resolución como nunca se había visto desde Flacio y Chemnitz, ni desde los días de la ortodoxia protestante. En esto estriba el secreto de su originalidad, de su fuerza atractiva y de su grandeza. Su lucha contra el pietismo no fué sino lucha contra el Catolicismo, y lo combatió con tanta energía, porque vivía en el convencimiento de que era cuestión de vida ó muerte para el protestantismo. Es preciso proseguir la lucha de la Reforma con tesón, para que en la Iglesia evangélica prodomine aquella conducta, aquel sentimiento, aquella mentalidad que á él parecían las evangélicas y que eran opuestas á las católicas. Ritschl sentía el mayor respeto por el Catolicismo, por su extensión, por su fuerza, por su unidad fundada en la autoridad y por su especial espíritu de piedad, pero estaba persuadido de que el protestantismo podría existir y afirmarse sólo á condición de superar cuanto en él hay de católico. En la dirección indicada por Ritschl está, según muchos, el porvenir del protestantismo, sólo que no debería sostenerse la severa antítesis contra la piedad católica, ni intentar de formular la religiosidad evangélico-protestante frente á la católica, sin abrazar la forma escogida por Ritschl.

Es, en efecto, cierto lo que dice Tschackert, que la libertad de fe, de conciencia y de pensamiento domina al mundo moderno; pero es falso que sea la personalidad del protestantismo radicada en Dios; al contrario, es la autonomía de la razón según Kant, es el racionalismo y el naturalismo alejado de Dios. Sólo el que no reconoce autoridad alguna, puede decir que la «Iglesia romana restringe la personalidad moral bajo la esclavitud del yugo sacerdotal, que en las cárceles de la Inquisición enterró la libertad de fe y de conciencia, y que tiene atado el pensamiento á la cadena de la mentalidad monacal del siglo XIII.»

(1) Harnack, *Reden und Aufsätze*, II, 249 y sigs., 353 y sigs.

CAPITULO X

La santidad de la Iglesia

I. Concepto de la santidad de la Iglesia.—1. La santidad es un atributo de la verdadera Iglesia. Esta es santa, porque posee la verdadera doctrina y los verdaderos sacramentos.—2. Los Padres sobre esto.—3. Los sacramentos, medios de santificación.—4. Constantino. León.—5. Los siete sacramentos y el sacrificio del altar.—6. El Catecismo Romano sobre la congruencia del número siete.—7. Goethe.—II. Efectos de la santidad de la Iglesia.—8. Influencia del culto externo de Dios en la vida moral interna.—9. La Iglesia prescribe y Cristo y los Apóstoles exigen una vida santa. Descripciones de la virtuosa vida cristiana en los Padres. —10. Consejos evangélicos.—11. Aspectos obscuros de la vida de los antiguos cristianos.—12. La Edad Media.—13. La Reforma.—14. Monaquismo y ascetismo. La justificación por la fe sola.—15. El Concilio de Trento.—16. Santidad interna y externa.—17. Estadística.—18. Los milagros.—19. La Iglesia militante y la triunfante.—20. El purgatorio.

I. *Concepto de la santidad de la Iglesia*

1. La santidad es un atributo de la verdadera Iglesia. Esta es santa, porque posee la verdadera doctrina y los verdaderos sacramentos.—La santidad [1], siguiendo el ejemplo del Apóstol Pablo en la Epístola á los Efesios, se cita desde los más antiguos tiempos como una *nota de la verdadera Iglesia*. El Señor mismo santificó su Iglesia, para que no tuviera mancha ni arruga. Por eso esta santidad debe ser una contraseña de ella. Al principio, y todavía en el siglo V, contenía solamente el símbolo apostólico *sanctam ecclesiam*. Ignacio, Tertuliano, Cipriano [2] y otros atribuyen esta nota á las Iglesias particulares y á la Iglesia universal. Como tal nota, únicamente puede significar aquella santidad que aparece al exterior y que puede ser reconocida por aquellos que están fuera, para

(1) Kagerer, *Die Heiligkeit der Kirche*, 1859; Issel, *Der Begriff der Heiligkeit im Neuen Testament*, 1887; Mittermüller, *Heiligkeit der Kirche*, «*Studien und Mitteilung aus dem Benediktinerorden*», 1889, 175 y sigs.

(2) Ignac., *Ad Trall. init.*; Tert., *Adv. Marc.*, V, 4-12; Cipr., *Ep.*, 68, 7; Pseudo-Cipr., *De monte Sina*, 9.

que alaben al Padre que está en los cielos. Porque no cabe duda alguna de que entre las diferentes confesiones [1], la Iglesia cristiana, en virtud de su origen de Dios, de su fin, que es la santificación del género humano, de su doctrina, de sus sacramentos, de su dirección por el Espíritu Santo, ha de considerarse como santa, como la santa Iglesia. La santificación y la santidad eran el fin de la misión de Cristo (*Juan*, X, 36: XVII, 17) y de su reino (*Mat.*, V, 48, 6, 9). Cristo santificó la Iglesia por el bautismo de agua mediante la palabra (*Efes.*, V, 26), por medio del Espíritu Santo (VI, 17), que á El está sujeto (II *Cor.*, III, 18) y que en el amor con Cristo penetra en los corazones (*Rom.*, VIII, 9 y sig.; I *Cor.*, VI, 11). Cristo vive como cabeza de la Iglesia, comunicando á todos la gracia por mediación del Espíritu Santo [2]. El deber de los fieles es vivir santamente en Cristo (*Rom.*, VI, 19. I *Tes.*, IV, 3, 7. *Efes.*, IV, 22 y sigs.). Puesto que los cristianos estaban unidos en una hermandad por la comunidad del amor, como miembros de la Iglesia de Dios y como santificados por el Espíritu Santo, eran los santos (I *Cor.*, I, 2. II *Cor.*, I, 1. *Efes.*, I, 1. *Col.*, I, 2), los elegidos de entre el mundo (*Apóst.*, IX, 13, 41). La lucha no empieza hasta que se trata de determinar cuál Iglesia ha de disfrutar de estos privilegios y en qué han de reconocerse.

Esta controversia existió en *los tiempos antiguos* únicamente en cuanto algunas sectas combatían á la Iglesia, y, como los montanistas, los novacianos, los donatistas y otros, se arrogaban para sí solos la santidad. Trataban ellos de demostrar el origen divino de su institución, calificándola de Iglesia del Espíritu Santo y acusando á la católica de apostasía de la austeridad y santidad primitivas. Comprendían en sentido subjetivo las palabras «santa,» «santificada,» «comunidad de los santos [3],» y afirmaban que

(1) V. Möhler, *Symbolik*, 424 y sigs.; Weizsäcker, *Das apost. Zeitalter*, 38 y sigs.

(2) Oberdoerffer, *De inhabitatione Spiritus S. in animabus iustorum*, 1890, 9 y sigs., 56.

(3) Primeramente es nombrado como parte integrante del Símbolo; y

sólo los verdaderos santos pueden ser miembros de la Iglesia, y que solamente los santos pueden administrar los sacramentos de la Iglesia. Por mucho que los Padres inculcaran á los cristianos el deber de la santidad, nunca se hicieron campeones de tan extremado concepto. Verdad es que al principio (Ireneo, Hermas, Tertuliano, Clemente de Alejandría, Hipólito) se dió mayor relieve á la santidad personal, pero siempre se afirmó la relación entre el Espíritu Santo y la Iglesia (1). No fué Cipriano el primero que de la «comunión de los Santos» hizo una «institución de la cual resultó la comunión de los santos (2).» El concepto agustiniano de institución de la salvación y de la gracia, no es nuevo, sino tan antiguo como la Iglesia. El desenvolvimiento consistió en que, á consecuencia de la lucha con los herejes y los cismáticos, fué necesario proclamar con más decisión la importancia de la Iglesia para la santificación de sus miembros. No es cierto que por primera vez en tiempo de Calixto (220) observaran los Padres que había cizaña; pero la mayor extensión de la Iglesia los dispuso á la piedad. No obstante esto, hallaron en la Iglesia la santidad, porque ella posee la *verdadera doctrina* y todos los *sacramentos* instituídos por Cristo; es *templo de Dios* y del *Espíritu Santo*, y siempre revela su fuerza en los *santos* (3). Los catecismos griegos llaman á la Iglesia santa por su origen, por su fin y por sus medios.

---

también en la explicación del Símbolo de Nicetas (400); probablemente tomado de Cirilo de Jerusalén. *Realenzykl.*, I, 8 754; VI, 3 504; Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, 1900.

(1) Schell, *Das Wirken des dreieinig. Gottes*, 1885, 315 y sigs., 512 y sigs.; Harnack, *Dogmengesch.*, I, 2 329 y sigs.; Reuter, *Augustinische Studien*, 30; Hipól., *Danielkomentar*, I, 17: «¿Qué es actualmente la Iglesia? La santa asamblea de los que viven en la justicia. Porque la concordia que produce la vida de los santos en la congregación, es la Iglesia, la casa espiritual de Dios, plantada en Cristo, como en Oriente.» Kirsch, *l. c.*, 43; Harnack, *Mission*, 290.

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, III, 3 370 y sigs., 373; cf. I, 2 354, 367 y sigs.; III, 3 36; Schmidt, *Symbolik*, 106, 124 y sigs. V. al contrario, Schanz, *Die Lehre von den Sakramenten des kath. Kirche*, 1893, 505 y sigs., 601 y sigs.; *Theol. Quartalschr.*, 1903, 573; Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit*, 334 y sigs.

(3) V. *Catech. Rom.*, 1, 10, 13.

2. Los Padres sobre esto.—Según Orígenes, la diferencia entre *Iglesia* y *Sinagoga* consiste en que «la Iglesia propiamente dicha no tiene mancha, ni arruga, ni cosa semejante, sino que es santa é inmaculada [1].» Por eso no eran acogidos en ella los pecadores ni los paganos sin que fueran santificados, cuando «la décima generación es completa y se ha llegado á la plenitud de los tiempos» (*Deut.*, XXIII, 3). «La Sinagoga, en cambio, fué instituída por un centurión en los tiempos anteriores á la venida de Jesús, cuando aún no se le había dado testimonio de que hallaría fe tan grande como no encontró ni en Israel el Hijo de Dios mismo.» San Cipriano da gracias desde lo más íntimo á Dios Padre y á su Ungido, nuestro Señor, Dios y Salvador, porque mediante la vuelta de los confesores que estaban en Roma á la Iglesia católica, «es puesta ésta bajo la protección divina, de tal modo que su unidad y su *santidad* no sufra disminución alguna, ni menos pueda infectarse por la pertinacia ni por la rebelión de los extraviados herejes.» Los confesores «dejaron el error y abandonaron la idea cismática y aun herética» y «volvieron á entrar con saua creencia en la morada de la verdad y de la unidad [2].»

San Atanasio dice que el río que alegra la ciudad de Dios (*Salm.* XLV, 5), es la palabra del Evangelio que alegra la Iglesia. «Santificó su tabernáculo el Altísimo,» «porque santo es El, puesto que reposa en lo santo y habita en lo santo, es decir, en la Iglesia.» A los santos Apóstoles y Evangelistas les llama ríos (*Salm.* XCII, 3), porque alegran la Iglesia con «ríos de agua viva» (*Juan*, VII, 38). «La Iglesia muestra su santidad—observa San Efrem,—y su belleza se atrae las alabanzas de todos. No tiene arruga que deba disimular, ni mancha que haya de ocultar. Porque lo mismo que una luz, esparce francamen-

(1) *De orat.*, 20.
(2) *Ep.* 51, 1; *De un.*, 6. V. *C. haer.*, 31, 1; Ambr., *In Luc.*, 7, 96; Rufino, *Symb.*, 35. V. también Möhler, *Einheit*, 105 y sigs.; Kattenbusch, *Konfessionskunde*, I, 457 y sigs.

te sus doctrinas.» San Ambrosio refiere á la Iglesia los ninivitas y la reina de oriente (*Efes.*, V, 32). Dos cosas se requieren para ser dignos de ella, ó que no se haya pecado ó que se cese de pecar, pues la penitencia destruye el pecado, y la sabiduría aleja de él. Rufino, al contrario, en las comunidades de los herejes, cuyas Iglesias no están libres de la mancha ó de la arruga de la infidelidad, ve la santidad de la Iglesia en la fe sincera.

3. **Los sacramentos, medios de santificación.**—Al lado de la *verdad santificante*, que sólo se encuentra en la Iglesia católica, los *instrumentos de la gracia santificante* constituyen la dote de la Iglesia católica. Quien la abandona, abandona el manantial de agua viva y se cava hondas cisternas que no sirven para contener el agua. «El Señor dice que quien tenga sed, debe ir á él y beber de las corrientes de agua viva que han brotado de su cuerpo. ¿A dónde han de ir los que tienen sed? ¿A los herejes, donde en absoluto falta el manantial de agua viva, ó á la Iglesia, que es *una*, y la *única* que está fundada por la palabra del Señor, y que ha recibido de él las llaves? Esta es la *única* que goza y posee toda la potestad de su Esposo y Señor.» «El agua legítima y saludable y *santa* de la Iglesia no puede corromperse ni falsearse, así como la Iglesia es también incorruptible y pura y casta. Si los herejes son devotos de la Iglesia y se encuentran en ella, pueden usar su bautismo y sus otros bienes espirituales. Pero si no están en la Iglesia, sino que laboran contra ella, ¿cómo han de bautizar con el bautismo de la Iglesia (1)?» En este pasaje se afirma siempre «que nosotros conocíamos *una* sola Iglesia y no teníamos por santo más bautismo que el de la *Iglesia Santa.*»

Así argumentaba San Cipriano, no considerando, en verdad, como necesaria para la existencia de la Iglesia la santidad de todos sus miembros, pero reconociendo en ella sola el Espíritu Santo, que se comunica en el bautis-

(1) Cipr., *Ep.* 73, 11; 75, 19. V. Zenón, *Tract.*, 2, 77.

mo. Nadie puede comunicar lo que no tiene. Esta idea fundamental de que solamente en la *Iglesia* puede alcanzarse la *santificación* y los copiosos dones del *Espíritu Santo*, fué sostenida también por San Agustín, y se hizo común en la doctrina católica. Del reconocimiento del bautismo de los herejes no se sigue, como afirmaba San Cipriano, qué fuera de la Iglesia puedan tenerse también todos los dones de la gracia [1]. El que está santificado por el bautismo es un templo de Dios y del Espíritu Santo, pero únicamente si posee la verdadera fe en la Iglesia católica; porque el que cree y es bautizado, será salvo. El bautismo herético puede conferir el carácter, pero no la plenitud de la gracia. Porque de ésta no participan sino los que perseveran en la comunión de la caridad. Mas el Espíritu de la caridad está solamente en la Iglesia católica. Cuando San Agustín defendía el efecto santificante únicamente en la Iglesia contra los donatistas, distinguiendo entre gracia y carácter, para «demostrar en la santidad objetiva de los sacramentos la nota de la santidad de la Iglesia, que de otro modo no habría podido demostrarse de manera segura [2],» se fundaba sencillamente en las promesas hechas por el Señor á su Iglesia. Pero San Agustín demuestra también que la Iglesia engendra continuamente miembros santos y promueve la santidad [3]. El reconocimiento de la necesidad de la *fe* á pesar de la santidad de los sacramentos, no es en él ni en Optato una «huella evangélica,» sino el principio que siempre supuso la Iglesia antigua. Estos santos no trataban ciertamente de exigir menor

(1) No debe ser rebautizado quien en el acto del bautismo no tenía recta fe, *quia illa sanctitas sacramenti verbis evangelicis consecrata super eum integra manebat, sicut eam traditam acceperat. De bapt.*, 3, 14, 19; Opt., *De schism.*, 2, 1: *Ecclesia una est, cuius sanctitas de sacramentis colligitur.*

(2) Harnack, *Dogmengesch.*, III, 41, 43, 146; Dorner, *Aug.*, 1873, 253, 281 y sigs.

(3) Harnack, *l. c.*, III, 132 y sigs.; Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus*, 288 y sigs.; Schanz, *Sakramentenlehre*, 119 y sigs., 168 y sigs.; *Die Kirche und die Sakramente*, «*Theol. Quartalschr.*», 1891, 3 y sigs.; *Die Heilsnotwendigkeit*, 267 y sigs.

virtud de los miembros de la Iglesia, aunque rechazaban el rigorismo, muchas veces hipócrita, de los donatistas.

4. Constantino. León.—Eusebio dice que Constantino, en su discurso «á la Asamblea de los santos,» dedicado á la Iglesia [1], habló como sigue respecto á la conversión de la corruptela pagana mediante la redención en Jesucristo: «Cuando Jesús hubo adornado toda la tierra con las virtudes del más púdico recato y de la sabiduría y de la templanza, después de volver á la morada de su Padre, fundó (en la tierra) su Iglesia, como templo santo de la virtud, que durará eternamente siempre puro, en el cual debía ofrecerse al Dios altísimo, su Padre, el sacrificio de la adoración, así como también á sí mismo el culto que le conviene.» Llama á la Iglesia «protectora de la edad tierna é inexperta,» solícita solamente de la verdad y de la dulzura, y de cuyo manantial inagotable fluye el agua de la vida eterna. «A tu casa conviene santidad» (*Salm.* XCII, 5). Es el dicho que aplica San Atanasio á la Iglesia. «Su casa es la Iglesia, y le conviene, en efecto, ser santa, porque habita en ella el que es soberanamente santo. Y porque se ha cumplido esto, ella debe obtener y gozar infinita santidad.» «Su santificación es la Iglesia, que es santa y gloriosa. Porque es sublime el ornamento de la Iglesia» (*Salm.* XCV, 6).

San León celebra la gracia que á todos fué participada en Cristo, para que, observando todos la disciplina cristiana, aspiren á la santidad. Cristo es el fin último de la ley, porque la cumplió. Aunque él mismo es el autor de los antiguos y de los nuevos, transformó, sin embargo de ello, los sacramentos de las promesas figurativas. «Mas todas las cosas que el Hijo de Dios hizo y enseñó para la reconciliación del mundo, no solamente las reconocemos en la historia de los acontecimientos *pasados*, sino que las sen-

(1) Eus., *Vita Constant.*, 5, 1; v. 4, 32; Cir. Jer., *Cat.*, 18, 25, 26; Cris., *Hom. in II ep. ad Tim.*, 6, 1; *Const. ap.*, 3, 15, 6. El discurso de Constantino no es auténtico. Heikel, *Eusebius' Werke*, I; *Ueber das Leben Konstantins. Konstantins Rede an die heilige Versammlung*, 1902; *Hist.-pol. Bl.*, 1902, I, 873 y sigs.

timos también en la fuerza de lo que ahora sucede. El, que nació de la Madre virginal por el Espíritu Santo, es también el que por el mismo efecto (el Espíritu Santo) hace fecunda su Iglesia inmaculada, de suerte que por el renacimiento del bautismo, nace una muchedumbre incontable de hijos de Dios.» Dios, pues, «adorna todo el cuerpo de la Iglesia con incontables dones de gracia, para que por entre los infinitos rayos de la nueva luz, se deje ver por doquiera el mismo esplendor... Esta es aquella luz verdadera que alumbra y justifica á todos los hombres [1].

La forma del rito bautismal indica ya que, con el nuevo fundamento de la vida, debe empezar una vida santa en la fe y en la virtud. El antiguo exorcismo contra el diablo (Tertuliano, Clemente de Alejandría) y las promesas bautismales, demuestran que la confesión de fe encierra en sí, no solamente los dogmas, sino también la moral. «Es el compendio de la fe católica y de las prescripciones morales de la Iglesia» (San Clemente); «la caridad es el sacramento supremo de la fe» (Tertuliano) [2].

5. Los siete sacramentos y el sacrificio del altar. —La *doctrina de los sacramentos* sólo en la Escolástica obtuvo su completo desarrollo. Entonces se distinguieron con más claridad de los sacramentales, los cuales, en forma de exorcismos y bendiciones, protegían á las personas y las cosas contra la influencia del enemigo malo y las enriquecían con la gracia de Dios; entonces se discutió mejor el *número siete*, según la conexión de unos y otros entre sí, y especialmente con el centro de todos, que es la Santa Eucaristía como sacramento y sacrificio. El *santo sacrificio de la Misa*, en el cual se celebra el recuerdo de la pasión y muerte de Jesucristo y se renueva incruentamente el sacrificio sangriento del Gólgota, aparece como manantial de toda gracia que fluye sobre los fieles por medio de los sacramentos como por otros tantos canales. Si bien este

---

(1) *Sermo* 62 (63), 6-7. Sobre la necesidad de «sacramentos, de misterios» en la antigua Iglesia, v. Harnack, *Mission*, 168 y sigs.

(2) Kunze, *Glaubensregel*, 88 y sigs.

sacrificio incruento, en cuanto representa cierta oblación pura, que, según Malaquías, se ofrece en todos los lugares á Dios, es un consuelo y un alivio para el hombre que gime bajo el peso del pecado y de las penas de la vida, se convierte después en verdadero bálsamo para el infeliz que se acerca al altar de Aquel que dijo: «Venid á mí todos los que estáis trabajados y cargados, y yo os aliviaré» (*Mat.*, XI, 28).

Pero los *demás sacramentos* están agrupados alrededor de este centro de la vida mística en la Iglesia, porque son comparables á una fragante guirnalda de flores, que reúne en sí los más delicados perfumes y glorifica la vida del hombre. Los escolásticos expusieron con predilección esta *congruencia*, pero no como demostración (Chemnitz) del número siete de los sacramentos ordenados para la santificación de toda la vida humana. En general se consideraba el siete como número sagrado; por consiguiente, no podía aplicarse á los sacramentos sin un significado más profundo. Alejandro de Hales encuentra esta congruencia de los sacramentos en su relación con los males y enfermedades del alma, con los males de la sociedad y con las especiales virtudes que se infunden por medio de gracias especiales. San Buenaventura añade á esto los diversos dones de la gracia, que se otorgan al que lucha en pro del reino de Dios en los diferentes períodos del combate. Santo Tomás traza un paralelo entre la vida natural y la sobrenatural y sus necesidades (1).

6. El Catecismo Romano sobre la congruencia del número siete.—Como ejemplo de la manera de desenvolver este tema, elegimos la exposición del *Catecismo Romano*, que en lo esencial sigue á Santo Tomás: «Que los sacramentos no son ni más ni menos que siete, puede demostrarse también con argumentos de conveniencia por las

(1) Alej. Hal., *S. theol.*, 4, q. 8, m. 7, a. 2; Buenav., *Breviloq.*, 6, 3; Tom., *S. theol.*, 3, q. 65, a. 1. V. Schwane, *Dogmengesch.*, III, 586 y sigs.; Möhler, *Symbolik*, 263 y sigs.; *Theol. Quartalschr.*, 1819, 386 y sigs.; Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, ² 1898, 476 y sigs.; Grabmann, *Lehre des hl. Thomas*, 119.

cosas que, por analogía de la vida natural, se transfieren á la espiritual. En efecto, parecen ser necesarias al hombre, para la vida y para la conservación y propagación de la vida, en su propio interés y en el de la sociedad, las siete cosas siguientes: que nazca, crezca y se nutra; que, si enferma, sea sanado y recupere sus fuerzas; después, lo que concierne á la sociedad, que nunca falten los superiores, por cuya autoridad y mandato se rige aquélla; y, por último, que, mediante una procreación legítima, se perpetúe á sí mismo y al género humano. Y puesto que todas estas manifestaciones corresponden á aquella vida que el alma vive para Dios, puede fácilmente deducirse el número de los sacramentos. El primero es el *Bautismo*, algo así como la puerta de los demás, mediante la cual renacemos para Cristo. Viene después la *Confirmación*, cuya virtud hace que, mediante la gracia divina, crezcamos y seamos fortalecidos; pues el Señor, como atestigua San Agustín, dijo á los Apóstoles ya bautizados: «Quedaos en la ciudad hasta que seáis dotados con la fuerza de lo alto.» Después se nutre y se conserva nuestro espíritu por medio de la *Eucaristía*, como verdadero alimento celestial; porque de ella dijo el Señor: «Mi carne es verdaderamente alimento, y mi sangre es verdaderamente bebida.» La *Penitencia* sigue en cuarto lugar; mediante ella se recupera la salud perdida, si hemos sido heridos por el pecado. Luego viene la *Extremaunción*, por la cual se quita el resto de los pecados y se renuevan las fuerzas del alma, porque ya Santiago, hablando de este sacramento, dijo: «Y si estuviere en pecados, le serán perdonados.» Sigue ahora el *Orden*, por medio del cual se comunica la facultad permanente de ejercer en la Iglesia la pública administración de los sacramentos y dedicarse á todas las funciones sagradas. Por último, hay que añadir el *Matrimonio*, en el que, mediante la unión legítima y santa del hombre y la mujer, se engendran hijos y se educan religiosamente para adorar á Dios y para la conservación de la especie humana [1].»

(1) 2, 1, 15.

Ni siquiera Harnack, á pesar de su desdén por la Iglesia sacramental, puede negar que el Catolicismo ha creado con sus siete sacramentos una institución pedagógica muy eficaz y sugestiva, pero que, en verdad—añade,—no sirve para la salvación del individuo, sino para su educación como miembro de la Iglesia. Es posible que esta manera de explicar el número siete provoque sonrisas; pero nadie podrá negar cuán conveniente es esta asociación de los siete sacramentos que acompañan á la vida. «La institución del Orden, por una parte, y del Matrimonio, por otra, es un golpe maestro de una política quizá inconsciente [1].»

7. **Goethe.**—Si nos es permitido añadir á esta exposición teológica una ampliación sobre el mismo objeto de una pluma profana, podemos recordar el frecuentemente citado pasaje de Goethe sobre los sacramentos de la Iglesia católica. Goethe habló repetidas veces del profundo efecto que el culto y los ritos de la Iglesia católica hacían en su ánimo impresionable. Recuérdense tan sólo sus manifestaciones sobre su estancia en Roma y sus notas de viaje. ¡Qué bellamente pinta, por ejemplo, su visita á Einsiedeln, en la cual se encontró con gran número de peregrinos que entonaban cánticos y elevaban plegarias al cielo! «Los dejamos pasar saludándolos, y ellos, despertando en nuestro corazón parecidos sentimientos de piedad, daban vida característica á aquellas yermas colinas. Veíamos diseñarse animado el serpenteante sendero que también nosotros teníamos que recorrer, y nos parecía que el camino se hacía más suave. En efecto, los ritos de la Iglesia romana son para el protestante muy significativos é imponentes, puesto que él solamente ve el principio serio é íntimo que los ha producido, y el elemento humano mediante el cual se perpetúan de generación en generación, penetrando de esta suerte hasta la médula de ellos, sin preocuparse por el momento de la corteza que cubre el

(1) *Dogmengesch.*, III, ² 462, 465.

fruto, ni aun del árbol mismo, con sus ramas y sus hojas, su corteza y sus raíces [1].»

Goethe opina que, en general, el culto protestante es incompleto [2]. Si se examina la cosa en particular—dice,—se hallará que el protestante tiene muy pocos sacramentos, y aun puede decirse que *uno* solo, en el cual obre, la *Eucaristía*. Pero los sacramentos son lo supremo de la religión, el símbolo sensible de un favor extraordinario y de una gracia divina. Los labios mortales deben recibir en la comunión un ser divino encarnado, y bajo la forma de un alimento terrenal, participan de uno celestial. El sentido de la Eucaristía es el mismo en todas las Iglesias cristianas; siempre es un acto santo y grande, que, en la realidad, se pone en lugar de lo posible ó de lo imposible, en lugar de lo que el hombre no puede obtener ni puede renunciar. Pero tal sacramento no debe estar solo; ningún cristiano puede disfrutarlo con verdadera alegría, si en él no está fortalecido el sentido simbólico ó sacramental: «Debe acostumbrarse á considerar la religión interior del corazón y la exterior de la Iglesia como cosa perfectamente *idéntica*, como el grande y general sacramento, que á su vez se parte en otros muchos, y que comunica á estas partes su santidad, su incorruptibilidad, su eternidad.»

Después traza Goethe un cuadro lleno de color y de poesía del *organismo de los sacramentos* en la Iglesia católica, en el cual describe magistralmente la analogía con la vida natural y las necesidades del corazón humano: «Pre-

(1) Goethe, *Aus meinem Leben: Opp.*, XII, 1868, 248 y sigs.; Vogel, *Goethes Selbstzeugnisse über seine Stellung zur Religion in zeitlicher Folge zusammengestellt*, [2] 1900.

(2) Así también ciertos modernos protestantes. V. Happel, *Die Anlage des Menschen zur Religion*, 99. Hans, *Der protestantische Kultus*, 1890, se adhiere á Gottschick (*Theol. Lit.-Ztg.*, 1890, col. 242). La predicación como único medio de representación no basta, porque no satisface ni á la actividad de la comunidad de los fieles, ni á la naturaleza corpóreo-espiritual del hombre. El elemento de la alabanza, de la acción de gracias y de la solemne adoración, debe resaltar más. Spitta, *Zur Reform des evang. Kultus*, 1891; Bernouilli, *Die wissenschaftliche und kirchliche Methone*, 189 y sigs.; Hase, *Opp.*, X, 106 y sigs. V. también Hettinger, *Welt und Kirche*, II, [2] 1887, 296 y sig.

séntase aquí una joven pareja, cogidos de la mano, no para un saludo pasajero ó para una danza; pronuncia el sacerdote su bendición sobre ellos, y el lazo es indisoluble. Algún tiempo después, estos mismos esposos ofrecen al pie del altar una imagen suya, un hijo; se purifica á éste con agua bendita, y la Iglesia se lo incorpora de tal manera, que no puede renunciarse este beneficio sino por la más monstruosa apostasía. El niño, durante su vida, se ejercita por sí solo en las cosas terrenales, pero necesita un guía para las del cielo. Cumplido el ensayo, es recibido entonces en el regazo de la Iglesia como ciudadano efectivo, como confesor verdadero y voluntario, no sin un rito externo que atestigua la importancia del acto. Ya es decididamente cristiano; ahora conoce sus derechos y también sus deberes. Pero entre tanto, como hombre, recibe alguna herida; enseñanzas y castigos le han demostrado los muchos peligros que hay en su interior; esto no obstante, siempre habrá nuevas enseñanzas y nuevas transgresiones, pero ya no habrá lugar al castigo. En el embrollo inmenso en que ha de encontrarse por el contraste entre las exigencias de la naturaleza y las de la religión, se le ofrece un recurso magnífico de salvación, cual es, confiar sus actos y sus fechorías, sus faltas y sus dudas, á un hombre digno y acreditado para ello, quien sabrá consolarlo, prevenirlo y fortalecerlo, corregirlo con castigos casi simbólicos, hacerlo, por fin, feliz, redimiéndolo enteramente de su culpa, y restituirle pura y sin mancha la tabla de su humanidad. Así tranquilo y limpio, y preparado por varios actos sacramentales, que, considerados más de cerca, se ramifican en otros menores, se postra sereno para recibir la hostia divina; y para que el misterio de este acto sublime sea encarecido todavía más, sólo ve el cáliz en lontananza; no es una comida y una bebida comunes que sacian, es un alimento de los cielos, que deja sediento de bebida celestial.

»Sin embargo de ello, el joven no cree que con esto haya terminado, ¡ni aun el hombre lo cree! Porque si es verdad que en las cosas de la tierra acabamos por acostumbrarnos

á contar con nosotros mismos... en las cosas celestiales, al contrario, nunca acabamos de aprender. El sentimiento más elevado en nosotros, el que muchas veces se encuentra como á disgusto en nosotros, es ahogado además por tantas cosas externas, que muestra propia facultad difícilmente puede ofrecer todo lo que sería necesario para consejo, consuelo y ayuda. Pero, como dispuesto especialmente para elló, aquel auxilio espiritual se presta para la vida entera, y siempre se encuentra un hombre piadoso y prudente dispuesto á enseñar el camino á los extraviados y á consolar á los afligidos.

»Mas quien de esta manera ha sido probado durante toda la vida, al hallarse en las puertas de la muerte, ha de poner en acción más intensamente que nunca todas sus fuerzas. El moribundo, con la fe habitual de su juventud, recibe fervorosamente aquellas simbólicas y significativas promesas; y entonces, cuando toda garantía humana se desvanece, encuentra él asegurada una existencia feliz para toda la eternidad; siéntese profundamente persuadido de que ni un elemento enemigo ni un espíritu maligno podrán impedirle revestirse de un cuerpo glorioso, para participar de las infinitas bienaventuranzas que fluyen de la divinidad en inmediato contacto con ella.

»Finalmente, para que el hombre entero sea santificado, se le ungen y bendicen también los pies. Y aun en el caso posible de curación, deben sentir cierta repugnancia á pisar este duro é impenetrable suelo terrenal; á ellos se les debe haber conferido una ligereza maravillosa, para repeler lejos de sí aquella zona terrenal, á la que hasta entonces permanecieron adheridos. Y así, por medio de una cadena cerrada de actos igualmente dignos y santos, cuya belleza tan sólo hemos podido indicar al vuelo, la cuna y la tumba, por muy separadas que estén una de otra, se hallan enlazadas por un círculo no interrumpido.

»Pero todas estas maravillas espirituales no nacen, como otros frutos, del suelo natural, ya que en él no pueden sembrarse, ni plantarse, ni cultivarse. Es necesario im-

plorarlas de otra región, lo cual no es dable á cada uno ni á todos los tiempos. Y aquí nos encontramos con el elemento más elevado de estos símbolos, venido de antigua y piadosa tradición. Oímos que un hombre puede ser favorecido, protegido, bendecido y santificado de lo alto. Mas para que esto no aparezca como puro don natural, es preciso que tan excelsa prerrogativa vaya unida á arduos deberes, se transmita por medio de una persona legítima, y que el mayor de los bienes que puede tocar á un hombre, sin que él baste por sí solo para dárselo y mantenérselo, se conserve y se perpetúe en la tierra mediante una herencia espiritual. Sí, en la consagración del sacerdote está comprendido todo lo que es necesario para cumplir aquellos ritos sagrados, mediante los cuales se santifica la multitud, sin que para ello se requiera más que fe y confianza absolutas. Así entra el sacerdote en la serie de sus antecesores y sucesores, en el círculo de los ungidos como él, representando al Supremo Sacerdote, y esto de un modo tanto más glorioso cuanto no es *él* á quien veneramos, sino su función, no *sus* insignias, ante las cuales doblamos la rodilla, sino la bendición que él distribuye, la cual es tanto más santa cuanto más inmediatamente parece venir del cielo, para que nunca el instrumento humano pueda debilitarla ni aun invalidarla, aunque sea pecador y manchado de todo vicio.

»Mas ¡ah! qué destrozada se halla esta verdadera unión espiritual en el protestantismo, en el cual una parte de los símbolos mencionados se consideran como apócrifos, y solamente unos pocos como canónicos. ¿Cómo, pues, querer que por medio de algunos signos indiferentes nos dispongamos para la más alta dignidad de los otros? [1]»

II. *Efectos de la santidad de la Iglesia*

8. Influencia del culto externo de Dios en la vida

(1) Goethe, *Aus meinen Leben: Opp.*, XI, 246.

moral interna.—Nadie podrá negar que esta santificación de la vida entera, desde la cuna hasta la tumba, cuya importancia viene aumentada por la discreta liturgia en la distribución de los sacramentos y la celebración de los santos misterios en el sacrificio de la Misa, centro de todo el culto, no ejerce, por el múltiple enlace del culto interno con los movimientos internos del alma religiosa, *poderoso influjo* también por sí misma en la *vida moral.* El creyente, todo creyente sin distinción de edad, sexo y estado, se siente elevado á una atmósfera superior y reconoce que su conversación no está ya en la tierra, sino en el cielo, donde Cristo se sienta á la diestra del Padre. La convicción de pertenecer á la familia de Dios, una, grande y santa, que en todos los ámbitos de la tierra invoca el nombre de Jesús, celebra el santo sacrificio, piensa en los demás y recibe los santos sacramentos, por fuerza ha de ser capaz de entusiasmar el corazón más frío. Aun prescindiendo de las innumerables gracias concedidas en los sacramentos, gracias que fortalecen el valor del combatiente, consuelan y refrigeran al triste y dan paciencia al enfermo, bastaría el fondo común del culto y de la vida para colmar siempre de nuevo ardor el alma del católico. Los antiguos Padres mencionan repetidamente cómo los cristianos santificaban todas las cosas con el *signo de la cruz*: el pan y la bebida, el trabajo y el descanso, la salida y la entrada en casa; toda su vida estaba consagrada al Redentor.

El mismo Kant, que califica el culto de fantasía y fetiquismo, reconoce que si la religión, como sentimiento moral, tiene por fundamento el culto, éste no es otra cosa sino la representación ó el símbolo de la fe. Rousseau alaba los signos y símbolos religiosos, porque la pura razón no se entusiasma. El convencimiento ha de adquirirse por medio del rito religioso [1].

Un francés bastante escéptico, en un viaje á los Balkanes, observó y describió á lo vivo el contraste entre la

(1) Kant, *Religion*, 269, 281 y sigs.; K. Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, IV, 365; Rousseau, *Émile*, 3, 151 y sigs.

conducta de los ortodoxos y la de los católicos. Hace resaltar especialmente que el templo católico está siempre abierto y que es respetado como lugar sagrado. «Prefiero la hospitalidad más grande y á la vez más discreta de nuestra iglesia católica, en la cual un Dios siempre presente tiene constantemente abiertas sus puertas á los visitantes, casi siempre respetuosos. Entre nosotros, aunque los oficios hayan terminado, nunca se cesa de venerar al Señor de la Casa. Todos hablan bajito y andan con precaución. Numerosas personas entran á todas horas á contar sus penas al Altísimo. En todas las ciudades católicas, en Pest, no menos que en París, he visto ese constante paso de los transeuntes que hacia el templo van. La cocinera se codea con la duquesa. La una renuncia quizás á su pequeño provecho, la otra á su enojo. Por lo menos, tal debe ser su firme intención. Haced la prueba vosotros mismos, espíritus fuertes, espíritus positivistas y científicos. ¿Estáis tristes ó desalentados? ¿Os halláis en algún mal trance de la vida? ¿Teméis seguir adelante el camino? Entrad y sentaos en el rincón más obscuro de una vieja iglesia, y veréis si no se reanima vuestra voluntad bajo la influencia de la paz de aquel santo lugar. Vuestro corazón es quizá muy duro; pero en el ambiente que os rodea, parecen revolotear antiguos gemidos. Las almas de los antepasados ruegan por vosotros, ya que vosotros no sabéis orar. Pues bien, los ortodoxos, por lo menos en los Balkanes, no conocen esta influencia del templo (1).»

9. **La Iglesia prescribe y Cristo y los Apóstoles exigen una vida santa. Descripciones de la vida de virtud cristiana en los Padres.**—La vida de los antiguos cristianos era también una *vida santa.* En la conducta santa de sus hijos radica la mejor prueba de la santidad de la Madre Iglesia. Aquí es aplicable el dicho de que el árbol se conoce por el fruto. Si los sacramentos dan tanta fuerza para la práctica de la santidad, es preciso admitir la

(1) *Rev. des Deux Mondes*, 1890, II, 317 y sigs.

obligación de recibirlos para que su gracia no sea infructuosa. El Señor mismo impone á sus discípulos el deber de ser perfectos, como perfecto es el Padre que está en los cielos. Las Epístolas de los Apóstoles están llenas de exhortaciones á los «santos», para que vivan según el espíritu de su vocación. Estos deben dar sus propios miembros, para servir á la justicia por la santificación (*Rom.*, VI, 19), y ofrecer sus propios cuerpos como hostia santa, viva y agradable á Dios (XII, 1, 2). Como hijos obedientes, no deben dirigirse tras del placer, como antes en su ignorancia, sino hacia el Santo, que los ha llamado para que ellos mismos sean santificados en la vida; «porque escrito está: santos seréis, porque yo soy santo» (I *Ped.*, I, 14-16). Cristo nos ha elegido para que seamos santos é inmaculados ante él por el amor. (*Efes.*, I, 4.) Los Hechos de los Apóstoles, las Epístolas, el Apocalipsis y los escritos de los Padres apostólicos nos dan testimonio de que estos preceptos y exhortaciones produjeron bellísimos frutos.

Los apologistas y los Padres posteriores predicaban de igual manera. También nos informan que tales exhortaciones á la santidad encontraban mayor correspondencia cuanto más se perfeccionaban las organizaciones de las iglesias. Habiendo ya tratado de los efectos del Cristianismo, basta remitirse á lo dicho. Especialmente los apologistas son los que, en brillantes descripciones, expusieron ante los ojos de los paganos las virtudes de los cristianos. Aquí daremos algunas pruebas de ello, y nos quedaremos satisfechos, si con ellas se despierta el deseo de ofrecer otras [1]. Con estilo vibrante dice Taciano: «No quiero dominio, no busco riquezas, no apetezco la prelacía, odio la impudicia; ir al mar para satisfacer la insaciable avaricia, no es cosa mía; no lucho por la corona del triunfo, estoy libre del de-

(1) *Apología*, II, págs. 540 y sigs.; Ign., *Ad Eph.*, 14; *Ep. ad Diogn.*, 5; I *Clem.*, 2 y sigs., 5, 59 y sigs.; Iren., *Adv. haer.*, 2, 23, 4; 3, 33, 9; Tert., *Ad ux.*, 2, 8; Oríg., *C. Cels.*, 3, 30; Atan., *De inc.*, 31, 48, 51; Seitz, *Die Heilsnotwendigkeit*, 239; Jordan, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, 1902, 192 y sigs.; Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden. Sittengesch. Bilder*, 1902, 125 y sigs., 155 y sigs., 225 y sigs.

seo inmoderado de gloria, desprecio la muerte, soy superior á toda enfermedad, ninguna desazón devora mi espíritu. Si soy esclavo, soporto la esclavitud; si soy libre, no me envanezco de mi nacimiento [1].» «Si se compara nuestra vida con la vuestra—dice M. Félix á los paganos,—se verá que en muchas cosas somos mucho mejores que vosotros, aunque á algunos les parezca despreciable la vida que se nos ha prescrito. Vosotros, por ejemplo, prohibís el divorcio, y lo cometéis; nosotros, como maridos, sólo somos para nuestras mujeres; vosotros castigáis los hechos criminosos, en nosotros es ya pecado el haber pensado en ellos; vosotros teméis que se sepan las cosas, á nosotros nos basta, la conciencia sin la cual no podemos ser; en fin, de *vosotros* se llenan las cárceles del Estado; en ellas no hay ningún cristiano, sino como acusado por su religión ó como apóstata.» «Anteponemos el desprecio de los tesoros terrenales, á su posesión; preferimos la inocencia, la perseverancia, nos es más grato ser buenos que pródigos; y si palpamos y soportamos las miserias del cuerpo humano, no es señal de castigo, sino de endurecimiento, porque la fortaleza se gana mejor en la enfermedad, y la desventura es frecuentemente una escuela de la virtud.» «¡Qué bello espectáculo cuando el cristiano lucha con el dolor, cuando afronta amenazas, sentencias de muerte y tormentos; cuando se burla despreciativamente del alboroto que acompaña al suplicio y del terror que infunde el verdugo; cuando con altivez afirma su libertad delante de reyes y príncipes y no se doblega sino delante de Dios, de quien él es; cuando, triunfante y vencedor, se ríe hasta del juez que pronunció la sentencia!» La descripción nada pierde de su eficacia, si se observa que Félix imitó á Séneca, quien, en su escrito sobre la Providencia, describe la lucha del hombre bueno contra el destino.

El que guste de leer *descripciones poéticas* de la santidad de la Iglesia, lea los versos de Prudencio ó considere

---

(1) *Or. adv. Graec.*, 11; M. Félix, *Oct.*, 35-57.

los himnos que han pasado á la Liturgia y al Oficio. Entre las poesías sirias traducidas por Bickell, se encuentra una sobre la «santidad de la Iglesia,» en la cual se describen espléndidamente los diferentes aspectos de ella [1]. «Por doquiera ves monasterios poblados de hombres dados á la perfección, eremitas en las cavernas, piadosos penitentes en los desiertos; en las montañas, monjes y en las islas, santos héroes. Tu alabanza resuena en las casas y tu himno en el campo. ¡Oh Señor, las ciudades siguen tus doctrinas, y los jueces temen tu juicio! Sí, tu temor ha sobrecogido á las pecadoras y las ha hecho púdicas. Los persas creen en tu doctrina, tu embajada atraviesa á Asiria. Mira, en la India predica Tomás, y Pedro enseña á los romanos. Sobre los reyes domina ahora tu Cruz, y te aman las reinas. Tu carne y tu sangre santísimas dan vida á tu Esposa, la Iglesia. Aun los niños cantan himnos y las mujeres tus salmos. Solemnidades ensalzan tu honor, todo el mundo busca en ti la paz.»

Se ha dicho que tal concepto de la santidad es *externo* y *apoyado en los propios méritos*; pero los que por amor de Dios renunciaban á todas las conveniencias de la vida, los que reconocían su patria en el cielo y sólo tenían el único deseo de reunirse pronto con Cristo para siempre, los que por su fe sacrificaban riquezas y vida, ¿no tenían por ventura firme é íntima convicción y profunda conciencia moral? ¿En qué podían fundar sus esperanzas, si las promesas de Cristo y la voluntad divina no les ofrecían sólido fundamento? El Evangelio mismo promete la vida eterna, el conocimiento de la verdad, y propone la ley de la abnegación y de la imitación de Cristo á los que quieren reinar un día con él. Estas ideas dominaban el espíritu y la vida de la Iglesia antigua y formaban la comunidad de los santos; el Cristianismo ofrecía la salvación mediante el

(1) *Ausgewählte Schriften der syrischen Kircheväter*, 1874, 415. V. también Schiwietz, *Das ägyptische Mönchtum im 4. Jahrhund.*, «*Arch. f. kathol. Kirchenrecht*», 1898, 453 y sigs.; *Vorgeschichte des Mönchtums*, 3 y sigs.; Hannay, *The sprit and origin of christian monasticism*, 1903.

conocimiento de Dios, la certidumbre de la vida eterna y la gracia del perdón de los pecados y de la justicia. El Espíritu Santo iluminaba el espíritu y fortalecía la voluntad de los santos [1].

10. Consejos evangélicos.—¿Hemos de hacer *depender* solamente de esto la *santidad de la Iglesia*, ó puede separarse esta santidad de la *santidad de los fieles*? Nada querían saber de esto los Padres, al contrario, protestaban cuando se afirmaba tal cosa por los herejes. La Iglesia es la fuente de la santidad para los fieles; la herejía, al combatir la unidad, combate también la santidad de la Iglesia. La *herejía* es culpable de la maldad que se revela en los cristianos y acelera el fin del mundo [2]. La vida santa de los antiguos cristianos es, por tanto, una demostración de la santidad de la Iglesia católica. El que no está en ella, no tiene parte en el Espíritu Santo; quien no se nutre vitalmente de los pechos de la madre, no bebe del manantial que brota del cuerpo de Cristo, sino que bebe aguas corrompidas por la suciedad de la cisterna, y se contamina [3].

Ni aun el *martirio* tiene mérito superior fuera de la Iglesia, mientras que precisamente en él aparece manifiesta la fuerza de la Iglesia. San Ireneo pone como perteneciente á la verdadera doctrina apostólica, la constitución universal de la Iglesia en toda la tierra, la no interrumpida sucesión de los Apóstoles, la pura conservación é interpretación de la Sagrada Escritura «y el don sublime de la caridad, que es más precioso que la sabiduría, más glorioso que la profecía, y supera á todos los demás carismas. Por eso la Iglesia, conforme á su amor á Dios, envía de todas partes y en todos los tiempos multitud de mártires al Padre, mientras que las demás no pueden alabarse otro tanto, ni aun siquiera decir que tal martirio no es necesario [4].» San Cipriano celebra el desprecio de la muerte entre

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, I, 141 y sigs.
(2) Cipr., *De un.*, 16.
(3) Iren., *Adv. haer.*, 3, 24, 1; Agust., *Sermo* 244, 1, *in Pentec.*, 4.
(4) Ibid., 4, 33, 9; Cipr., *Ep.* 10; *De mart.*, 15; Kunze, *Glaubensregel*, 449 y sigs.

los cristianos, el cual protege en la lucha contra la tentación á niños y viejos, á doncellas y mancebos, y en una conmovedora carta ensalza á los mártires que dan gloria á la dignidad divina de la Iglesia. Este milagro del heroísmo era más eficaz que los *milagros* físicos, los cuales dan testimonio de la santidad de la Iglesia.

Al mismo resultado llegamos, si observamos otro aspecto, ya indicado, de esta vida. Mirada por su *lado externo*, aparece como grandiosa renuncia á las alegrías de este mundo. *Ayunos, oraciones, limosnas* por amor de Dios y del prójimo, son las buenas obras mediante las cuales se ganan tesoros en el cielo para merecer la vida eterna. La *pobreza voluntaria* ha encontrado numerosos secuaces en todas las clases de la sociedad. Hombres y mujeres ricos y jóvenes de ambos sexos renuncian á sus bienes, los regalan á los pobres y siguen á Jesús. Los que antes se deleitaban en voluptuosos banquetes, quedan satisfechos con un pedazo de pan y un trago de agua. Los que antes habitaban en palacios, y vestían seda y púrpura, eligen una celda solitaria ó una cueva abandonada por su habitación y un tosco sayo por vestido. Los que antes estaban rodeados de numerosos criados, dispuestos á cumplir cualquier indicación del señor, sirven ahora á los pobres, á los miserables, á los extranjeros, á los presos, á los enfermos. Porque el mismo Jesús no vino para ser servido, sino para servir.

Y con la pobreza se une la abnegación y la *castidad virginal* (1). Los Padres no se dieron reposo para celebrar este signo de la santidad de la Iglesia. La azucena de la inocencia pura tiene su terreno apropiado solamente en el Cristianismo, donde ha encontrado luz y calor; y sólo crece en la Iglesia cristiana, en la católica. La *perfección cristiana*, que se manifiesta en el cumplimiento de los

(1) Ps.-Cipr. (¿Novaciano?), *De bono pudicitiae*. V. Hefele, *Beiträge*, II, 671 y sigs., 70 y sigs.; Stöckl, *Das Christentum und die moderner Irrtümer*, 1886, 1 y sigs.; Reuter, *Augustinische Studien*, 408 y sigs.; Müller, *Die Keuschheitsideen in ihrer geschichtl. Entwickl. und prakt. Bedeutung*, 1897.

consejos evangélicos, se consideró en todo tiempo como la demostración más bella de la santidad de la Iglesia (1). Ya los Padres apostólicos, especialmente el Pastor de Hermas, la ensalzan mucho, pero la hallan solamente en la Iglesia católica, y en ésta desde el principio según el ejemplo del Señor y de los Apóstoles. «La aplicación de la vida cristiana á la observancia de un códice práctico y al cumplimiento de una serie de mandamientos, la reducción de la caridad á la práctica de obras piadosas, la importancia del ayuno con sus estaciones, el valor atribuído á la petición de las oraciones y á la intercesión de los santos pobres y justos, la distinción entre obras necesarias y extraordinariamente meritorias... ¡qué católico y qué romano es todo esto! Pues bien, todo esto vive ya y obra en germen (2).»

Si se admite lo que en suma es incontestable, que el Cristianismo ya se manifestó en la forma de la Iglesia católica desde mediados del siglo II, los santos cristianos de la antigüedad son otros tantos testimonios de la santidad de la *Iglesia católica*. En vano se buscará en las *sectas* una santidad semejante, por más que éstas se hallan conformes con la Iglesia en cuanto á reconocer que la renuncia á la posesión y á los goces, responde al ideal de la perfección cristiana, y por ese medio redujeron á muchos y los atrajeron hacia ellas. ¿Quién puede comparar un Cerinto, un Marción, un Montano, un Arrio, un Nestorio y otros con los santos y mártires cristianos, con un San Ignacio, un San Justino, un San Atanasio, un San Basilio, un San Gregorio y un San Crisóstomo, con un San Hilario, un San Ambrosio, un San Jerónimo y un San Agustín y otros? Gregorio de Nissa pone á Basilio, que en una época de hambre dió toda su hacienda á los pobres, frente á Euno-

(1) Agust., *De mor. eccl.*, 1, 30-33; *De util. cred.*, 17, 35; *De bono vid.*, 20, 25; Ambr., *De obitu Val.*, 11; Cris., *Hom. 6 de paen.*, 3; León XIII, *Immortale Dei*, 1 Nov. 1885; Schneider, *Leo XIII*, 137 y sigs.

(2) Reville, *La valeur du temoignage historique du Pasteur d'Hermas*, 1900, 29; Schweitzer, *Der «Pastor Hermae» und die opera supererogatoria*, «*Theol. Quartalschr.*», 1904, 539 y sigs.

mio, que predicaba su doctrina por amor del lucro [1]. Frente al gran Atanasio, que se consumió en el trabajo en favor de la Iglesia, están los eusebianos de espíritu mundano. Si el monacato, del que se da como patrono á Atanasio, fuera realmente inconciliable con la «verdadera moralidad,» ni habría podido representar el ideal, ni hubiera podido dar en el siglo V al clero un «apoyo nuevo [2],» para que no se hundiese «enteramente en la vanidad y en el mundo.» San Agustín observa que los fastuosos maniqueos no pueden compararse con los monasterios que él había visto en Roma y en Milán. El mismo escribió sus Confesiones, no para enseñar sus extravíos de joven, sino para mostrar lo que la gracia de Dios obra en la Iglesia.

La comparación que establece San Agustín entre la santidad dentro y la santidad fuera de la Iglesia, es característica. Es evidente—dice—que en la Iglesia hay pecadores, pero ¿no los hay entre los maniqueos? Los paganos, que no son maniqueos, ¿son mejores que vosotros?... Por eso es cierto que la sana doctrina, que solamente es la católica, no sufre desdoro aunque muchos se acojan bajo su nombre, pero sin dejarse curar por ella. Hay que reconocer el pequeño número (*Mat.*, XX, 16), pero, como se ha advertido repetidamente, se dice pequeño número si se comparan las espigas del grano con la cizaña; pero en sí halla tal cantidad de trigo, que supera incomparablemente á todos vuestros justos y no justos, que igualmente están lejos de la verdad. San Agustín no se atreve á decidir si un católico malo es preferible á un hereje honrado. En cambio, observa San Paciano que el pecador no es una mancha de la Iglesia, porque mientras peca y no hace penitencia, está fuera de la Iglesia [3].

(1) *C. Eun.*, I (Migne, *P. G.*, II, 281; v. 250). Sobre los Gnósticos, véase Iren., *Adv. haer.*, 1, 6, 3-4; sobre Novato, Cipr., *Ep.* 52, 2; 59, 2; sobre los Maniqueos, Agust., *C. Faust.*, 20, 23. Sobre Atanasio, v. Harnack, *Dogmengesch.*, II, ² 23 y sigs.

(2) Harnack, *l. c.*, II, ² 36; Möhler, *Ges. Aufsätze*, II, 165 y sigs., 206 y sigs.; Schiwietz, *Das morgenländische Mönchtum*, 1904. Sobre esto, Funck, *Lit. Rundschau*, 1905, 11.

(3) *Ad Sempr.*, 3, 4; Turmel, *Histoire de la théol. positive*, 1904, 149.

11. Aspectos obscuros en la vida de los antiguos cristianos.—Orígenes distingue ya netamente entre la Iglesia ideal (*Efes.*, V, 27) y la empírica. San Agustín observa en sus Retractaciones [1] que cuando en su obra sobre el bautismo contra los donatistas, emplea la sentencia «la Iglesia no tiene mancha ni arruga» (V, 27), no ha de entenderse en el sentido de que la Iglesia sea ya tal, sino que está preparada para serlo, cuando aparezca en su gloria. Porque á causa de ciertas ignorancias y debilidades de sus miembros, tiene razón para decir diariamente: Perdónanos nuestras deudas [2]. Con esto señala San Agustín el aspecto obscuro de la vida de los antiguos cristianos. Los apologistas permiten ver menos que los demás Padres, el lado obscuro de la Iglesia de su tiempo. La historia de la disciplina penitencial es una demostración elocuente de ello, puesto que con el transcurso del tiempo hubo de suavizarse cada vez más el primitivo rigor, de suerte que los obispos tuvieron que dar razón de su conducta á los fieles fervorosos, que murmuraban al ver que de nuevo se introducían en la Iglesia los pecadores, especialmente adúlteros é idólatras [3]. Pero era cuestión de vida para la Iglesia imitar al buen pastor que va tras de la oveja extraviada. El rigorismo se convirtió en secta.

Los escritos de San Jerónimo discuten mucho este estado de cosas. Si al leer sus homilías conviene tener presente su índole parenética, y no olvidar tampoco, respecto á sus demás escritos y á los de otros autores sagrados, que juzgaban á la luz de encumbrados principios la vida de los cristianos, no se negará que, relativamente pronto,

---

(1) 1, 7, 1; 2, 18; *De bapt.*, 1, 17; 3, 18; 4, 3; 20, 47; *Ep.* 185, 9, 38; 187, 8, 28; *De dono persev.*, 5, 8. V. Hergenröther, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, I [3], 1884, 635 y sigs., vol. I.

(2) V. Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 78 y sigs., 87 y sigs.; G. Boissier, *Rev. des Deux Mondes*, 1888, I, 33 y sigs.; Reuter, *August. Stud.*, 121 y sigs., 391: San Agustín había preparado el camino á la *communio sanctorum* en el símbolo bautismal (págs. 63 y sigs., 503, 2).

(3) Cipr., *Ep.* 59, 15; Agust., *Enchir.*, 80; *Expos. in ep. ad Gal.*, 55; Batiffol, *L'église naissante. Hermas et le problème moral au second siècle*, «*Rev. bibl.*», 1901, 337.

apenas calmado el furor de las persecuciones, multiplicándose los fieles, muchos se relajaran, especialmente los más ricos. Esto debió ocurrir principalmente cuando el Cristianismo se transformó en religión del Estado y con la conversión se encontraron ciertas ventajas temporales. Hay que reconocer que la sociedad no se regeneró totalmente en el Estado hecho cristiano.

12. La Edad Media.—Sin embargo de ello, nunca hubo penuria de *hombres santos* que trabajaran celosamente por la santificación de sus semejantes. Numerosos hombres y mujeres consagraron siempre sus haciendas y sus personas á Dios, y consumieron su vida en servicio de los pobres. Las cartas de San Jerónimo ofrecen testimonio elocuente de esto. Es verdad que la transformación moral del decaído mundo romano y de los pueblos semisalvajes, fué muy lenta; pero ¿dónde encontrar la fuerza moral que reparase los agravios, curase las heridas, crease y desarrollase en muchos una vida nueva, si la *Iglesia católica* no hubiese emprendido esta tarea, saliendo al fin vencedora en la lucha con las pasiones de los hombres? ¡Qué sacrificios de fatigas y trabajos, de fuerza y de riqueza, de sangre y de vida no fueron necesarios para ahuyentar las tinieblas del error y romper la servidumbre del pecado, para mover toda la tierra á la adoración de Dios en espíritu y verdad y entusiasmarlo por los ideales morales y por la santidad!

Cierto es que más tarde ocurrieron muchas *recaídas* y se cometieron multitud de abusos, y aun pareció que Dios había abandonado á su Iglesia y Cristo á su Esposa; pero siempre podremos ver que, al lado del vicio, que se abre paso en todas partes, queda existente mucho bueno y santo. Es apasionado el considerar, con Federico II de Prusia, como demente al mundo entero desde Constantino hasta la Reforma, y citar á ciegas á «historiadores despreocupados,» tales como Büchner Ranke, Draper, Kolb y Svoboda, en testimonio de las «deplorables condiciones» de la Edad Media cristiana y del «período más funes-

to» de la historia del género humano; por lo menos no es imparcial el hablar solamente de lo «atroz y vergonzoso que aparece en la historia del papado, y verdaderamente en no menor medida que en las otras potestades,» y guardar silencio respecto á lo mucho bueno y santo que ha proporcionado al hombre (1). Ni aun en los siglos más tristes faltaron jamás á la Iglesia en todos los países, santos que alzaran su voz previsora y amenazadora. Un San Bernardo, en época difícil, se atrevió á recordar sus deberes al Pastor Supremo de la Iglesia; San Francisco de Asís supo despertar de nuevo en el pueblo el espíritu religioso y la imitación de Cristo. Las sectas medioevales hallarán sin duda en el lujo y en la inmoralidad de muchas clases eclesiásticas un pretexto para la separación, y en los siglos XIV y XV muchos hombres bien intencionados se lamentarán de la perversión introducida en la Iglesia y en sus servidores y de la superstición y los abusos; pero siempre se hizo sensible un impulso para mejorar el estado de las cosas. El espíritu de verdadera piedad era todavía poderoso en el alma de muchos.

N. Paulus, que contribuyó mucho á dar luz sobre la vida religiosa en este período, dice: «El informante, desde hace medio siglo, se ha ocupado en la decadente literatura de la Edad Media, y no ha encontrado un libro que haya enseñado que el hombre pueda reconciliarse con Dios sin santificación interna—solamente por obras exteriores,—sin verdadera contrición y penitencia—quizá sólo ganando indulgencias, sin propósito serio de enmienda;—todos estos libros inculcan verdadera penitencia y mejoramiento de la vida, y dicen que nosotros podemos alcanzar la vida eterna, no sólo con nuestras buenas obras, sino por los méritos de Jesucristo, y que, sin la gracia de Dios, ni podemos vivir santamente ni adquirir méritos para el cielo (2).»

(1) Häckel, *Die Welträtsel*, 1899, 364; Kaufmann, *Geschichte der deutchen Universitäten*, II, 1896, 389, 422.

(2) *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1902, 247 y sigs., 417 y sigs.; Grisar, *Hist. pol. Bl.*, 1902, I, 838 y sigs. (contra Ehrhard); *Realenzykl.*, XIV, [3] 539; Mi-

Por parte de los protestantes va abandonándose poco á poco la costumbre de no ver más que tinieblas en la Edad Media (Hegel). Se reconoce que también entonces existía una línea ascendente de piedad y de virtud, que Gregorio VII y Francisco de Asís eran naturales religiosos, ante cuya abnegación tenemos todos motivo para inclinarnos reverentes y maravillados, y que las ideas cristianas, que vienen de lo alto, habían penetrado en todas las capas sociales. Aun los antiguos grabados en cobre muestran el profundo sentido religioso del pueblo alemán. Para probarlo, basta recordar las dos grandes Ordenes mendicantes de *Franciscanos* y *Dominicos*, las cuales, con el ejemplo, la predicación y la cura de almas, obraron la más benéfica influencia, señaladamente entre los terciarios (1). Los monjes de Occidente, como genialmente los ha descrito Montalembert, esos peones de la civilización en toda Alemania, dan suficiente materia para considerar lo que produjo la santa Iglesia en aquellos «desacreditados» tiempos en orden á la elevación material y moral de los pueblos.

«¿Es que, contra las apariencias, ha de ser esta Iglesia incapaz de engendrar y de promover en *su interior* una piedad nativa? Pues bien, ningún cristiano evangélico, aunque no esté conforme en todo con la Iglesia católica, dejará de admirar la fervorosa vida interior que hay en ella, cuando—forzoso es decirlo,—haya sabido comprender lo que es la fe evangélica.» «No es posible describir qué elevación de sentimiento, qué vida íntima del corazón brotó de aquí: un renacimiento anterior y paralelo al Renacimiento.» Añádase á esto el vuelo que tomó la vida activa en el servicio del prójimo. La mística, en cuanto «imitación de la vida pobre de Jesús» y «vida apostólica,»

---

chael, *Gesch. des deutschen Volkes während des 13 Jahrhund.*, II., 1899, 10, 21, 44 y sigs.; Krogh-Tonning, *Der letzte Scholastiker*, 1904, 21 y sigs.

(1) V. Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 296 y sigs., 304 y sigs., 364 y sigs.; *Reden und Aufsätze*, I, 121 y sigs., 126 y sigs.; Eck (contra Schultze, *Pietismus, Ritschle Theologie und Luthertum*, 1890), *Theol. Lit.-Ztg.*, 1891, n. 8, col. 203; Günther, *Das Mittelalter in der späteren Geschichtsbetrachtung*, «*Hist. Jahrb.*», XXIV, 1903, 1 y sigs.

puso como suprema meta de su acción el ejercicio de la caridad; las Ordenes mendicantes dieron esplendorosa realidad al mandamiento del amor del prójimo, y desde entonces ha sido éste el punto culminante de la vida cristiana. Aun en el siglo XV, tuvo la piedad católica tal pujanza vital, y también tanta fuerza, como nunca la había tenido; continuaba siendo inalterablemente la *antigua* religiosidad [1].

Sería interesante establecer un paralelo entre lo pasado y lo presente. Entonces se demostraría que no tenemos motivo para mirar con tanto desprecio aquellas tinieblas, aquella «larga y terrible noche de la Edad Media, tan rica en consecuencias.» Paulsen defiende las antiguas Universidades contra las acusaciones de los «hombres obscuros.» Aunque Wimpheling y Geiler afirman lo mismo—dice,—nada prueba esto, porque juzgan según su norma la *vita religiosa*, norma que la sociedad de aquel tiempo no podía seguir, especialmente á causa, según ellos, del celibato forzoso, el cual tuvo consecuencias «que sólo más tarde, después de abolido, han podido reducirse dentro de ciertos límites.» «Fuera de esto, si nuestro mundo académico actual, nuestros estudiantes y candidatos, nuestros refrendarios y jóvenes médicos, nuestros modernos sabios y empleados públicos se presentasen ante un tribunal semejante, ¿obtendrían un juicio más favorable? No me atrevo á responder á la pregunta; pero los que con tanta seguridad nos hablan de la total corrupción del clero medioeval, vacilarían en contestarla. La ventaja de las mismas clases de la sociedad actual estriba quizás en que nadie espera ni exige de ellas la santidad [2].»

Otros confiesan que entre el juicio favorable de los románticos y el desprecio de los humanistas respecto á la Edad Media, ha de buscarse el justo medio. Dicen que la Edad Media contribuyó positivamente á formar la Edad

---

(1) Harnack, *l. c.*, III, ³ 376, 381, 385, 390.

(2) *Geschichte des gehlerten Unterrichts*, I, 86 y sigs.; Ziegler, *Der deutsche Student*, 1895; Ficker, *Das Ausgehende Mittelalter und sein Verhältnis zur Reformation*, 1903.

Moderna; ya en el siglo XIII empezó la conversión y no terminó hasta el XVII; también la Reforma tuvo sus avances y retrocesos. Y añaden: «La Iglesia de la Edad Media fué entonces una necesidad; pero cumplió su fin, y por tal motivo, perdió su razón de ser, como siempre ocurre en la historia [1].»

13. La Reforma.—Lo mismo puede decirse del *siglo XVI*. Los órganos eclesiásticos de aquel tiempo reconocieron francamente que la cabeza y los miembros dejaban mucho que desear. El Catecismo Romano observa que, al terminar la Edad Media, era tan odiado el clero, á consecuencia de la avaricia y del lujo, que difícilmente podía ser mayor el desprecio del pueblo creyente. Aleandro decía en Worms á Cocleo que el movimiento luterano no podía sofocarse con violencia, porque éste había sacado su fuerza del odio de los laicos al clero degenerado; así, pues, sólo poco á poco podía atenuarse mediante la elevación del estado sacerdotal y la renovación del contacto del sacerdocio con el pueblo. El odio á la Roma codiciosa é inmoral, á la «gran meretriz» estaba muy difundido. En el Concilio de Trento se expusieron amargas quejas contra la inmoralidad general. Según Belarmino, no había entonces ni rigor en los tribunales eclesiásticos, ni disciplina en las costumbres del clero, ni conocimiento de las cosas sagradas, ni respeto á lo sagrado: casi no existía ya la religión [2]. Pero no hubiera

(1) Liedner, *Weltgeschichte seit der Völkerwanderung*, III, desde el siglo XIII hasta el fin del Concilio ,1903, 508. Un poco más rígido Ficker, *Theol. Lit.-Ztg.*, 1904, 329.

(2) *Catech. Rom.; De sacr. ord.*, q. 5; Möhler, *Ges. Aufsätze*, I, 1 y sigs.; Döllinger, *Ungedruckte Berichte und Tagebücher zur Geschichte des Konzils von Trient*, I, 1876, 20, 26, 30, 54, 58. En general, v. Pastor, *Historia de los Papas*, II, y *Hist. Jahrb.*, 1897, 792 y sigs.; 1898, 252 y sigs.; Spahn, *Cochläus*, 89. V. también *Hist.-pol. Bl.*, 1891, I, 887 y sigs.; 1893, II, 545 y sigs.; 1898, II, 800 y sigs.; Knöpfler, *Die Kelchbewegung in Bayern*, 1891, 42; Schwarz, *Briefe und Akten zur Geschichte Maximilians*, II, 1891; *Katholik*, 1893, II, 519; Finke, *Die Kirchenpol. und kirchl. Verhältnisse zu Ende des Mittelalters*, 1896; Kolde, *Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte*, II, 1896, 222 y sigs.; Jungnitz, *Visitationsberichte der Diözese Breslau*, 1901; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1903, 746. Pastor ha insertado en la nueva edición de la *Historia de Janssen*, I, 1897, 683 y sigs., la exposición de los males de la Iglesia á fines de la Edad Media. V. también Landmann, *Das Predigt-*

sido posible que la Iglesia hubiese resistido los violentos ataques del Humanismo y de la Reforma, ni que hubiera sobrevivido á la gran defección, si de veras hubiera estado corrompida hasta el punto que se le reprobaba, y esto precisamente por aquellos que no pueden ser contados entre los santos, y que no abandonaron la Iglesia precisamente por amor á la santidad.

Estamos de acuerdo con otros en que las acusaciones y narraciones apasionadas, por fuerza habían de exacerbar y aumentar por ambas partes el odio confesional. Pero es necesario dar una idea del estado de las cosas. No hay que decir que no todos los que se lamentaban de la perversión de la Iglesia católica eran puros en los motivos ni en la vida. No es difícil demostrar, en efecto, que Enrique VIII no abandonó la Iglesia católica por escrúpulos de conciencia, para ejercer cruel tiranía con mujeres ilegítimas, así como contra sus súbditos (1). Léase toda la historia inglesa, y se verá cuán poca caridad cristiana hubo desde que la «virginal» Isabel fué el motor de la Iglesia anglicana. El que lea tales crueldades, se guardará mucho de arrojar una piedra contra la Edad Media. En Alemania también, los lamentos de los reformadores sobre el desenfreno universal (2), son una prueba en favor de que no fué mayor el progreso de la santidad por las predicaciones del Evangelio. Precisamente los elementos disolventes fueron consecuencia de la Reforma. La Encíclica sobre el beato Casinio (1897) no está desprovista de razón.

Hase, como historiador, no puede menos de bendecir la

wesen in Westfalen in der lezten Mittelalters, 1900, 183 y sigs.; Meyer, *Studien zur Vorgeschichte der Reformation*, 1903; Schulte, *Die Fugger in Rom 1495-1523*, 1904.

(1) V. *Hist.-pol. Bl.*, 1889, II, 481 y sigs.; K. Fischer, *Fr. Bacon*, 25 y sigs.; *Stimmen aus Maria-Laach*, XLIX, 1895, 99 y sigs.; *Zeitschr. f. kath. Theol.*, 1898, 140 y sigs.; Sabatier, *S. Francois* [10], 1894, 31 y sigs.

(2) V. Janssen, *l. c.*, II, 345 y sigs.; III, 187 y sigs., 534 y sigs., 693 y sigs.; IV, 116 y sigs.; VI, 233 y sigs.; Lipsius, *Luthers Lehre von der Busse*, «*Jahrb. f. prot. Theol.*», 1892, 263, 275, 280; Hegler, *Sebastian Frank*, 1892, 23 y sigs., 36; *Realenzykl.*, XI, [3] 749 y sigs.; Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 15 y sigs., 563; Ficker, *Augsburger Konfutation*, XXVII; Hase, *Opp.*, X, 33 y sigs.

inmensa energía con que la Iglesia supo reprimir la indomable fuerza de los pueblos germánicos y disponerla para obtener, mediante el dominio del espíritu, una tregua en la contienda universal de la Edad Media; pero cree injusto el suponer para la Reforma solamente motivos ruines: en Alemania el interés, en Inglaterra la pasión, en Francia la manía de novedad. Estos motivos, y otros más viles, fueron todos eficaces en las masas y en las cabezas, á ninguna de las cuales puede declararse exentas de la impureza de tales impulsos. Pero semejantes motivos distaban mucho de originar la fuerza y mantener el entusiasmo con los cuales se sostuvo aquella grave lucha contra la más antigua y más poderosa autoridad de la tierra. La Reforma nació del ansia por la salvación eterna, se fortaleció con el afán de restablecer la pureza del Cristianismo apostólico y llenó toda la época de este sentimiento; pero tales motivos jamás hubieran tenido fuerza para sacudir al mundo, si no se hubieran agregado estímulos terrenales. La historia de la bigamia de Felipe de Hesse, que fué ratificada por los reformadores, arroja luz propia sobre la moralidad, según el Antiguo Testamento, de algunos príncipes que se interesaban cordialmente por la difusión del Evangelio, sirviéndose de todos los medios de «la diplomacia de entonces.» Pero, según investigaciones modernas, se niega que Felipe acariciara seriamente la idea de instituir la bigamia en su país y que allí hubieran existido tales matrimonios [1] Se dice que, en cuanto al predicador de la corte Melandro y al profesor Oldendorp, no se trataba de una bigamia, sino de segundas nupcias, y que Lutero, para evitar el escándalo, dió su consentimiento solamente por motivos pastorales y á consecuencia de la presión política que Felipe ejercía sobre él; pero que sólo quiso que se interpretara su conformidad como dispensa sacramental, que

---

(1) Keller, *Reformation*, 456; *Hist.-pol. Bl.*, 1888, I, 321 y sigs.; 1889, I, 57; 1905, I, 317 y sigs.; Wedewer, *Johanner Dietenberger*, 1888, 42 y sigs. Una justificación parcial la da Rockwell, *Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen*, 1904; Kolde, *Realenzykl.*, XV, [3] 310 y sigs.

debía mantenerse secreta, guardando el secreto á toda costa, aun acudiendo á una mentira, la cual, en tal caso, le era permitida. Ciertamente es muy cómodo explicar esta conducta de Lutero como efecto de la casuística y de la práctica penitenciaria de la Edad Media, la cual rechazaba la bigamia. Como quiera que sea, ni tan sólo es necesario este recurso, ya que Lutero nunca tuvo ni pudo tener escrúpulos de conciencia á causa de su consentimiento, puesto que le parecía que la poligamia no quebrantaba la ley divina. El paralelo con Enrique VIII lo da á entender claramente. Y aun cuando Cayetano, respecto á la poligamia en la Sagrada Escritura, demostró tener ideas semejantes á las de Lutero, reconoció, no obstante esto, la prohibición de la Iglesia; y si la curia romana hubiese examinado seriamente la cuestión sobre si era mejor para el rey contraer un doble matrimonio, es muy discutible que el Papa Clemente hubiese mandado proponer ó en cierto modo permitir al rey tal conducta. Precisamente Lutero fué quien aconsejó este procedimiento á Enrique VIII (1).

Tampoco puede prescindirse fácilmente de otros hechos. Quien lea, por ejemplo, las vulgares expresiones que Lutero emplea contra sus adversarios y contra las cosas piadosas y sagradas, se inclinará difícilmente á disculparlas en el «hombre de Dios» como consecuencia de la «rudeza de los tiempos,» porque los adversarios, como observa oportunamente Dietenberger, solamente por causa de Lutero se vieron obligados á la «villanía.» Kepler, que quería ser sincero luterano, pero sin apoyarse en la palabra de Lutero, observa: «¿Qué he de decir de Lutero? Es un hombre singular. A mostrarse infiel á la verdad, no podían moverle ni aun aquellas cosas que siempre impresionan á todos los sabios, porque en eso era él más sabio que todos. Pero ¿qué decir de su manía de insultar y de su lengua-

(1) Einig contra Beyschlag, *Eine kathol. Antwort auf protestantische Angriffe*, II, 1895, 23; Ehses, *Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII*, 1893; *Hist. Jahrb.*, XIII, 479 y sigs.; *Rom. Quartalschr.*, XIV, 256 y sigs.; *Köln. Volks-Ztg.*, 1902; *Literat. Beil.*, n. 41; *Hist. pol. Bl.*, 1905, I, 81 y sigs.

je indecente? ¿Son estas cosas compatibles con un sabio? Se servía de ellas, pero no las aprobaba. Pecó por pasión, no por convencimiento... Cuando la pasión se mantiene en los límites del deber y sigue á la razón, sin duda está dirigida por Dios; pero generalmente las grandes naturalezas, con las grandes virtudes engendran también grandes vicios [1].» Los tratados más recientes acerca de las «conversaciones de sobremesa» de Lutero, hacen aparecer como dudosa la disculpa de Kepler. También es incontestable la «grosería de su superstición medioeval.» Calvino no es menos inmoderado en sus injurias á Roma.

14. Monaquismo y ascetismo. La justificación por la fe sola.—Precisamente la flor más bella de la santidad cristiana, la vida de *frailes y monjas* consagrados á Dios, fué rudamente destrozada por los reformadores, en lugar de reparar los grandes abusos que se habían insinuado en ella. A menudo se reconoce también hoy que el monaquismo se funda en una idea justa, y que es de lamentar en él la falta de espíritu de sacrificio y de abnegación [2]. Cuando los reformadores, mediante su doctrina del pecado original y de la justificación, hicieron problemática toda santificación, y consideraron la humana *naturaleza* como viciada en su esencia, y las buenas obras como superfluas, cuando no perjudiciales, para la vida eterna, arrancaron de raíz el árbol apostólico de la santidad de la Iglesia. «Lutero ataca todo el concepto católico (no sólo medioeval) de la perfección cristiana. En su lucha contra el monaquismo, el ascetismo, las obras supererogatorias, etc., com-

(1) Obras ed. Frisch, V, 480; Schuster, *Johann Kepler*, 1888, 156; Denifle, *Luther und Luthertum*, I; Kapp, *Religion und Moral im Christentum Luthers*, 1902; Harnack, *Dogmengesch.*, III, ^{3} 798; *Reden und Aufsätze*, II, 151 y sigs., 299; *Realenzykl.*, II, ^{3} 728; Redner, *Das Prinzip. des Protestantismus der Gegensatz des Katholizismus*, 1897, 8; *Hist. Jahrb.*, XVII, 1896, 54 y sigs. Sobre la superstición de Lutero, v. Goethe, *Opp.*, XXXV, 1868, 56; Harnack, *Dogmengeschichte*, III, ^{2} 697, 735, n. 2; Diefenbach, *Der Zauberglaube des 16 Jahrhund. nach dem Katechismus Luthers und des Canisius*, 1900.

(2) Harnack, *Reden und Aufsätze*, I, 81 y sigs.; II, 257 y sigs.; Zöckler, *Askese und Mönchtum*, ^{2} 1897; Geiger, *Protestantisches Mönchtum*, 1899; *Realenzykl.*, XIII, ^{3} 214 y sigs.; Paulsen, *Deutsche Universitäten*, 1902, 502.

batió aquel πρῶτον ψεῦδος del sistema moralista-pelagiano, según el cual tiene valor ante Dios algo distinto de El mismo. De igual manera, aniquiló hasta en sus últimos residuos la idea de la doble moralidad, y representó como perfección cristiana la fe que se consuela con el perdón de los pecados *(vivificatio, sanctificatio)* [1].» Pero la lucha de Lutero contra los consejos evangélicos como la de los protestantes modernos contra la doble moralidad, se funda en un supuesto falso acerca del valor de estos consejos, y condujo á poner en peligro la moralidad en general, porque se niega todo «concepto de mérito.» En la dieta imperial de Augsburgo se gritó mucho contra la maldad de los frailes, mas no se hicieron mejores al pasar á la Reforma. Willibaldo Pirkheimer escribe: «La malicia romana, como también la astucia de monjes y frailes, estaba necesitada de remedio; pero en lugar de ponerlo, se empeoró la cosa, pues los antes mencionados parecen piadosos en comparación con los bribones evangélicos. Mientras aquellos se valían de arterías y de hipocresía, los actuales quieren llevar pública y resueltamente una vida escandalosa, y aun las personas de ojos abiertos hablan á ciegas, porque no quieren ser juzgados según sus obras, sino según su fe [2].»

«El antinomismo es realmente inofensivo cuando va unido á aquel entusiasmo elevado y puro que llenaba á Pablo y á sus pocos parientes espirituales; pero para la inmensa mayoría de una comunidad eclesiástica encierra los más graves peligros morales. Esto hubo de experimentarlo bastante la Iglesia antigua, más también la luterana sintió sus efectos [3].» Con haber separado la fe de la vida prác-

(1) Harnack, *Dogmengesch.*, III, ² 720; Dobschütz, *Urchristl. Gemeinden*, 193. Al contrario, Denifle, *Luther und Luthertum*, I, 1.

(2) Strauss, *Ulrich von Hutten*, 1858, 351; Wetzer y Weltes, *Kirchenlex.*, X, ² 17.

(3) Pfleiderer, *Das Urchristentum*, 210; Janssen, *Gesch.*, IV, 1 y sigs.; VI, 8 y sigs.; *Stimmen aus Maria-Laach*, XLVIII, 1895, 127 y sigs.; Paulus, *Kaspar Schatzgeyer*, 1898, 96 y sigs., 118; Herrmann, *Zeitschrift. fur Theologie und Kirche*, 1891, 54; Harnack, ibid., 133; *Dogmengeschichte*, III, ³ 796 y sigs., 807. Pero la Iglesia luterana ha debido pagar muy

tica, la justificación de la santificación, la beatificación del alma individual de la moralidad de la vida social, se reconoció en substancia lo que en el luteranismo se ha hecho un mal hereditario, esto es, la estimación exagerada de la pura doctrina, el perderse en la estéril Escolástica, la animosidad de las querellas confesionales, en una palabra, todo aquel desgraciado sistema doctrinal que tuvo la culpa principal de que nuestro pueblo alemán, débil, despedazado é indefenso, fuese incapaz de conquistarse su puesto de dominio en el mundo (1).» Es innecesario decir que la negación de la *libertad*, por lo menos la exención de la necesidad interna, y la doctrina de la predestinación, introdujeron deplorables consecuencias en las costumbres. Se llegó hasta atribuir á Dios la causalidad del mal (2), porque Dios

---

cara la negación del «mérito de las obras», del «sacrificio», de las «satisfacciones». Mientras ésta quería resueltamente volver á la religión, y sólo á ella, descuidó el fin moral, aquel «debéis ser santos, porque yo soy santo». V. también Janssen *(l. c.*, V, 389 y sigs.) sobre los motivos que impulsaron á Pistorio á volver á la Iglesia católica (ibid., VIII, 359 y sigs.). Hardeland, *Gesch. d. speziellen Seelsorge in der vorreformatorischen Kirche der Reformation*, II, 1898; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1898, 644: «En lo que no se reflexiona es en que la Iglesia luterana fué dominada en los siglos XVI y XVII, aun en su misión pastoral, por el dogma de la justificación por la fe, pero también encadenada en la nueva vida y en su constitución y en la comunión.» Nippold *(Abseits des Kulturkampfes*, 1899, 465) dice que el terrible libro de Döllinger sobre la Reforma, el cual con incomparable conocimiento de las fuentes demuestra la tesis de que todos los corifeos de la Reforma debían acabar por mirar con tristeza los frutos de su obra, no ha sido nunca refutado. V. también Stagefyer-Herborn en Schmidt, *Confutatio*, 52 y sigs., 91 y sigs.; Evers, *Martin Luther*, VI, 649 y sigs.; *Hist.-pol. Bl.*, 1899, I, 415 y sigs.; *Katholik*, 1900, I, 385 y sigs. Gallwitz *(Die Grundlagen der Kirche*, 1904) reconoce que la «animada lucha contra la luterana ó paulina justificación por la fe, la cual si no ha de quedar moralmente adormecida, tiene necesidad de fundarse en la santidad de las obras», está llena de peso y de eficacia *(Christliche Welt*, 1906, 697); Schopenhauer, *Opp.*, II, 736; V, 407.

(1) Pfleiderer, *Zeitschr. f. Missionskunde*, 1, 1886, 25; Schlatter, *Der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik*, 1897; *Theol. Lit.-Ztg.*, 1897, n. 24, col. 637 y sigs.

(2) Belarm., *De amiss. gr.*, 2, 1 y sigs.; Möhler, *Symbolik;* [6] 43 y sigs., 242 y sigs.; *Neue Untersuchungen*, [5] 1900, 71 y sigs.; Baur, *Dogmengesch.*, III, 73 y sigs., 118 y sigs., 223; *Der Gegensatz*, [2] 59 y sigs.; Müller, *Symbolik*, 1896, 299 y sigs., 313 y sigs.; Nösgen, *Geschichte der Lehre des hl. Geistes*, 1899, 251; Krogh-Tonning, *Der letzte Scholastiker*, 130 y sigs., 172 y sigs.

está sobre la ley, puesto que está escrito: ¡no se ha dado la ley para los justos!

«Lo que los teólogos precedentes, tanto luteranos como reformados, relatan de los desastrosos efectos del dogma de la justificación, tal como ha sido figurado por la Reforma, se confirma ahora por algunos en América, donde esta doctrina goza de alta reputación y se predica en innumerables púlpitos. Por eso los escritos de los teólogos americanos contienen confesiones dignas de notarse (1).» Cuando W. Wenzel decía que con la Reforma entró una barbarie nueva en las cortes y en las universidades de los protestantes, y que de donde debía salir la luz y la civilización, sólo tinieblas y ruda bestialidad había salido, se consideró su juicio como parcial; y cuando Janssen acumuló tantas y tantas noticias sacadas de documentos, se calificó su obra de apasionada, artificio que hoy ha de considerarse como superado. Pero actualmente aumentan cada vez más los votos que admiten la decadencia general como efecto inmediato de la Reforma (Droysen, Roscher, Meitzen, Paulsen y otros) (2). Con callar, no se borran del mundo ciertos incómodos hechos. Janssen no hubiera producido tan gran impresión, si la historiografía protestante no hubiera sido tan defectuosa. Köstlin cree, en efecto, que todo el que piense evangélicamente sobre el Cristianismo y la religión, debe reconocer que el ejemplo más grandioso de retroceso en religión aparece precisamente en la historia del Cristianismo, y añade: «Aun en la historia del Cristianismo evangélico producido por la Reforma, debemos reconocer un retroceso siniestro inmediatamente después de la Reforma (3).» No debe, pues, atribuirse en

(1) Döllinger, *Kirche u. Kirchen*, 341; Röhm, *Konfessionelle Lehrgegensätze*, II, 92 y sigs.; III, 233y sigs.; Hohoff, *Die Revolution seit dem 16 Jahrhund. im Lichte der neuesten Forschungen*, 1887; *The American Journal of Theol.*, 1899, 317 y sigs.

(2) Baum, *Magistrat und Reformation in Strassburg bis 1529*, 1887; *Hist.-pol. Bl.*, 1891, I, 891, 904; *Katholik*, 1893, II, 124 y sigs., 530 y sigs.; Dieckmann, *Die christl. Lehre von der Gnade*, 1901, 418 y sigs.

(3) *Stud. u. Krit.*, 1890, 224; Kawerau, *Lob und Schimpf des Ehestandes in der Literatur des 16 Jahrhund.*, «*Preuss. Jahrb.*, LXIX, 759 y sigs.; *Die*

absoluto á mala voluntad el que muchos polemistas católicos, y también Papas, como León XIII, insistan en esta conexión entre principio y consecuencia, especialmente desde que en la época moderna aparece en los países romanos la propaganda protestante, así contra la vida eclesiástica como contra la autoridad del Cristianismo y de la Iglesia. Reconocemos que una de las principales causas de la Reforma fué la corrupción en la Iglesia, y señaladamente en el clero y en los conventos, pero esta Reforma empezó precisamente su obra destruyendo los fundamentos de la autoridad y de la fe en lugar de remediar los daños. Si, pues, hay que reconocer que la Reforma excitó á los católicos á reformarse, no por esto puede afirmarse sin más ni más que hubiera sido imposible una reforma pacífica (1).

15. **El Concilio de Trento.**—La *Iglesia católica* abolió los abusos en el Concilio de Trento y declaró de nuevo y reforzó los fundamentos de la santidad. La posteridad ha demostrado que esta reforma en la cabeza y en los miembros abrió nuevamente en la Iglesia las fuentes de la vida sobrenatural. Se podrá reirse y aun burlarse de su jerarquía y de la pompa de su culto; pero la Iglesia tiene en esto un medio eficaz para la vida cristiana. «La Iglesia católica—dice un crítico no sospechoso (2),—en las relaciones recíprocas de los fieles en este mundo y en las relaciones con el Dios ultramundano, es tan grande..., tan libre, tan bella, que sus adeptos se ríen de aquella característica unilateral (entusiasmo panteísta por la Iglesia, *sacrificio dell' intelletto)* que se les atribuye, porque al lado de los grandes jerarcas, ante los cuales temblaron los

---

Reformatoren und die Ehe, 1892; Osborn, *Die Teufelsliteratur des 16 Jahrhund.*, 1893, 113 y sigs., 164 y sigs.; Harnack, *Preuss. Jahrb.*, LXXXVI, 1894, 523, 525; Röhm, *Sendschreiben eines kathol. an einen orthodoxen Theologen*, 1895, 54 y sigs., 58. V. también *Hist. Jarhb.*, XV, 1894, 587 y sigs.

(1) V. Möhler, *Symbolik*, 11; Paulsen, *Geschichte des gel. Unterrichts*, I,[2] 183 y sigs., 443 y sigs. De conformidad con esto han de juzgarse también las expresiones del obispo de Perusa y del papa León XIII, en la encíclica sobre el B. Canisio, que tan mal se interpretaron, Götz, *Leo XIII*, 1899, 41 y sigs., 216 y sigs.; Spahn, *Leo XIII*, 1905, 145 y sigs.

(2) Teichmüller, *Religionsphil.*, 424.

emperadores mismos, pueden señalar el monje que desprecia el mundo, el cual no encuentra pacífico asilo en el protestantismo, sino únicamente en el seno universal de la Iglesia católica.» Cuando se declama contra la renuncia del mundo en nombre de la finalidad del mundo y de la libre personalidad, se olvida que los cristianos deben ser portadores de la cruz.

Es signo de gran parcialidad, por no decir de estrechez de entendimiento, el invitar á la lucha contra la Iglesia romana, en presencia de la actual condición de la Iglesia protestante, diciendo que en ella está tan desfigurado el Cristianismo bíblico, que «debilita la fuerza del Cristianismo, que quita al Señor el honor y el puesto que le conviene, que se resiste á la adoración de Dios en espíritu y verdad, que impide la elevación moral y la formación del carácter del hombre, que es un obstáculo para la piedad y la moralidad verdaderas (1).» A tan miserables expedientes debemos oponer los hechos. «Con trompetas y timbales y con gran lujo de palabras se celebra sin cesar en la Iglesia evangélica este gran éxito (los maravillosos frutos del principio escritural de los protestantes); pero, en realidad, se permanece bien adictos á la eficacia de las obras; la fe en los hechos dogmáticos y la sumisión de la razón son las obras piadosas por las cuales adquiere el protestante la beatitud (2).» La discusión reciente sobre la moral católica y la

(1) Ad. Bender, *Die Stellung des evangelischen Christen zur der römischen Kirche*, 1891. Fay (*Theol. Theol. Lit.-Ztg.*, 1891, n. 65, col. 635) espera que todos se avendrán á esto. Más enérgicamente se expresa Umfried (*Theol. Studien aus Württemberg*, 1888, 212). Meyer, *Christentum und Germanen. Beiträge zur Weiterentwicklung der Religion*, 1905, 203. Con esto se armoniza lo que Gallwitz (*Die Lebensbedingungen der evangelischen Volkskirche*, 1888) afirma acerca la crisis de la misma. Hermann, *Römisch-katolische und evangelische Sittlichkeit*, ³ 1903. Al contrario, Mausbach, *Die Katholische Moral, ihre Methode, Grundsätze und Aufgaben*, ² 1903; Fritsch, *Luthers Moral nach den Quellen*, 1901. Merece también hoy leerse la defensa de Newman contra la acusación de que el católico es un malvado ó un loco (*Apologia*, 6 y sigs.).

(2) Franz, *Religion, Illusion, Intellektualismus ein Bau-und Zimmerplatz der Weltanschauung*, 1900, 83. Lobstein (*Theol. Lit.-Ztg.*, 1901, n. 3, col. 85) consiente. Esto se halla confirmado también por Kolde (*Der Katholizismus und das 20 Jahrhund.*, 1903, 24 y sigs.), al censurar que Ehrhard

protestante, no sólo tiene entre los malévolos (Grassmann), sino también entre los sabios (Herrmann), el falso supuesto de que la santidad de las obras y la moralidad interna se excluyen. La historia y la experiencia ofrecen otra enseñanza.

La teología moderna protestante quiere, en efecto, *vida, hechos, cristianismo práctico*, no doctrina ni intelectualismo. Se pone buena cara al misticismo, pero como compensación se busca en el Cristianismo, no moralismo (Ritschl), sino intensificación del elemento moral. «Es evidente que todo el Cristianismo radica en la seguridad dada por Cristo á nosotros pecadores, de que tenemos un Dios y Padre clemente... pero la obra del hombre tiene en ello su parte. Este lado práctico del Cristianismo es al fin el definitivo é invariable en el cambio de los tiempos. Es lo común á los cristiano-judíos y á los cristiano-paganos, al Cristianismo primitivo y al Catolicismo, al Catolicismo y al protestantismo [1].»

16. Santidad interna y externa.—¿Quién osará reprobar que el católico hable con cierto orgullo de la santidad de su Iglesia? Es cierto que la Iglesia fué siempre santa, aunque muchos de sus miembros fueron ó son pecadores. No son frases retóricas las de los Apologistas cuando dicen: «La Iglesia, como institución de Cristo, nunca ha errado, nunca ha sido mala, nunca pierde su fuerza, la cual se mantiene siempre, aunque no siempre aparezca tan evidente [2].» Si la Iglesia no tuviera en sí la fuerza indefectible de la verdad y de la santidad, que puede efectivamente detener en su curso, pero no sofocar, la culpa de algunos ó de varios miembros suyos, no hubiera permanecido en pie en tantas tempestades, ni habría triunfado en

ponga entre los principales alicientes del Protestantismo «la comodidad en la religión». Esto, dice, sólo se halla en los más vulgares tratados católicos de literatura. V. también Lagarde, *Ueber einige Berliner Theologen und was von ihnen zu lernen ist*, 1891, 110; Goyau, *L'Allemagne relig.*, 276 y sigs.

(1) Dobschütz, *Probleme*, 135.

(2) Möhler, *Symbolik*, 352; Döllinger, *Christentum*, 222 y sigs.; *Kirche und Kirchen*, XXIV; *Zur Geschichte der kath. Reformation*, v. Dittrich, *Hist. Jahrb.*, 1884, 350 y sigs.

todos los combates. ¿De qué sirvieron aquellas sectas de la Edad Media que, á la manera de los antiguos herejes y cismáticos, soñaban en crear una Iglesia propia, invisible y santa, en lugar de la potencia real de la Iglesia? (1) La Iglesia, y con ella el Cristianismo, habría perecido, si aquéllas, que se presentaron sin divina misión, no hubiesen desaparecido sin dejar huella de sí. Cuando la confesión de Augsburgo declara que la Iglesia, *una* y santa, debe existir y perdurar en todo tiempo, no significa otra cosa sino que la Iglesia fué *una* y santa en todo tiempo, y aun antes de la Reforma. ¿Había, pues, de dejar de serlo de repente? Verdad es que aquella confesión afirma muchas cosas en «consideración á las circunstancias.»

Belarmino rechaza todas las definiciones de la Iglesia que requieren solamente en los miembros propiedades internas, convirtiéndola así en invisible (2); pero no como si quisiera prescindir de la santidad de la Iglesia, sino para hacer resaltar con más vigor los *caracteres externos* de la comunión con ella. «Creemos que en la Iglesia se encuentran todas las virtudes, la fe, la esperanza, la caridad, y todas las demás; pero también creemos que para pertenecer á la verdadera Iglesia, de la cual hablan las Escrituras, no vemos que sea necesaria alguna virtud, sino únicamente la profesión externa de fe y la comunión de los sacramentos.» Mas para no dejar duda respecto á que él redujese con esto la Iglesia á mera exterioridad, se sirve al punto, siguiendo á San Agustín, de la semejanza del cuerpo vivo de la Iglesia, del cuerpo y del alma de la Iglesia.

17. Estadística.—Es innecesario recordar que en esta superior región de la verdad y de la moralidad, no se trata de una *estadística numérica*. Una razón categórica es ya la de que muchas acciones buenas, y precisamente las mejores, se substraen á la publicidad. Verdad es que las obras de misericordia cristiana en el cuidado de los enfermos y de los pobres, como en las misiones, en cuanto se

(1) Hück, *Dogmengesch. Beitrag zur Geschichte der Waldenser*, 1897, 54.
(2) *De Controv.*, 2, 3, 2.

manifiestan al público, pueden calcularse también exteriormente; pero aquí no han de menospreciarse los motivos y las circunstancias. Júzguense éstos como se quiera, la Iglesia católica no ha de temer por ningún concepto la comparación en cuanto al ejercicio de la caridad. Precisamente las *Ordenes religiosas* son las que, por su espíritu de sacrificio, hacen posible la manifestación más alta de esta virtud.

Bastará oir algunas voces protestantes, las cuales atestiguan que la Iglesia católica tiene raíces más fuertes en la vida popular, «sean de la especie que se quiera.» «Hoy apenas hay quien lo niegue.» El Presidente von Gerlach escribe: «Diariamente vemos cuán escasa es la influencia que ejerce la Iglesia evangélica, en comparación con la católica, en la mayor parte de sus miembros en lo relativo á la ilustración y santificación del pueblo. No hay que buscar la causa muy lejos.» El consejero secreto Eilers dice: «Ya había yo notado que la vida cristiana, en la población católica, se une á las instituciones y costumbres de la Iglesia, y he debido convencerme, aun *á pesar mío*, de que, *en general*, en la actual Iglesia católica hay más cristianos que en la protestante. Me parece ya indudable que, por lo regular, la actividad evangélica va muy á la zaga respecto á la obra llena de celo y de sacrificio de los pastores católicos de almas [1].» Actualmente son algo más favorables las condiciones de la Iglesia protestante, especialmente si comparamos los países latinos con Alemania é Inglaterra.

Respecto á los *delitos*, la cosa parece algo distinta, porque para ocultarlos no hay motivo moral. La estadística parece que en esta parte puede tener igual cuenta del

(1) Gerlach, *Aktenstücke aus der Verwaltung des evangelischen Oberkirchenrats*, III, 1856, 423; Eilers, *Meine Wanderungen durchs Leben*, II, 1857, 266. En Döllinger, *Kirche und Kirchen*, 489; Paulsen, *Geschichte des gel. Unterrichts*, I, 433 y sigs.; Redner, *Das Prinzip des Protestantismus*, 104 y sigs. Acerca la estadística criminal, v. Földes, *Zeitschr. f. d. gesamte Strafrechtswissenschaft*, XI, 1891; Lindenberg, *Jahrb. f. Nationalökon. u. Statistik*, 1894, 588 y sigs., 714 y sigs.; *Hist.-pol. Bl.*, 1899, II, 1 sigs.; Krose, *Der Einfluss der Konfession auf die Sittlichkeit*, 1900.

bien que del mal. Pero el que se ha ocupado alguna vez en las tablas estadísticas, sabe que al lado del proverbio «los números demuestran,» puede ponerse este otro: «los números engañan.» Ante todas cosas, es imposible suministrar sobre todos los países un material completo. Además, la agrupación es siempre engañosa, por lo cual pueden sacarse á lo sumo conclusiones generales. Por último, ha de advertirse bien que, influyendo tantos factores, como la raza, las relaciones sociales, la situación política y otras semejantes, no es posible acertar ni aun aproximadamente, por medio de la estadística criminal, respecto á la influencia de la confesión religiosa ni de la vocación á la moralidad. Es un falaz expediente de la pasión religiosa, contra el cual nos ponen en guardia aun los mismos cultivadores de la estadística, el de los que, mediante tales tablas, tratan de demostrar un nivel inferior de moralidad en algunos distritos menores. ¿Será posible que porque algunos, con motivo de la estadística criminal, afirmen que los delitos en manera alguna han de ponerse en cuenta y culpa del libre albedrío, sino que, en general, tienen su fundamento en causas general y esencialmente idénticas, afirmen esos manipuladores de cifras que todo homicida es un loco? La oficina de estadística de Berlín ha advertido repetida y terminantemente que «no se apliquen tales datos en favor de esta ó aquella confesión religiosa, en el sentido de que esto demuestre un influjo de ella en la criminalidad.»

18. Los milagros.—Para demostrar la santidad de la Iglesia, se alegan ordinariamente también los *milagros*, que incesantemente se operan en ella. La Apologética antigua vió en ellos la principal demostración de la santidad de la Iglesia católica. Hoy, el milagro y el martirio se consideran como notas secundarias de la santidad de la Iglesia, pero ambos están en relación con la santidad de ella. El milagro, no solamente testifica la misión recibida por Cristo (*Marc.*, XVI, 17, 18. *Juan*, XIV, 12), sino que también demuestra la actividad del Espíritu Santo en la

Iglesia, en cuanto que, por una parte, son arrebatadas del poder del diablo las criaturas de Dios mediante la expulsión de los demonios, y, por otra, se promueve y se glorifica el reino de Dios mediante la asistencia corporal y espiritual. Ya hemos tratado antes este tema ampliamente [1]; ahora es el momento de sacar las consecuencias. Por muy desconfiado que uno se muestre respecto á la «manía milagrosa de Roma [2],» es imposible poner en duda todo lo que refieren los Padres, á menudo como testigos presenciales, así como también es imposible considerar como engaño ó alucinación, á pesar de las exageraciones de los hagiógrafos [3], todos los acontecimientos milagrosos de los tiempos posteriores y modernos. Si se reconoce la fuerza de la *oración*, que en ninguna religión falta, no puede dudarse de que la oración sea oída milagrosamente. Mas la misma fuerza del Señor que se manifiesta en esto, es autora de los milagros, que casi siempre van acompañados de la plegaria y se operan en la oración y el ayuno. Los protestantes pueden pensar como quieran respecto á la intercesión de la Virgen Santísima y de los santos [4], y considerar como algo pagano el culto de los santos; pero no podrán menguar la fuerza divina de Jesucristo. Entre los fieles católicos, nunca se ha llegado á decir que si alguno «duda de la verdad de las leyendas de los santos, ó considera la adoración de una imagen como idolatría, haya de ser considerado como escéptico, como incrédulo, ó aun como protestante [5].» Esto es superstición protestante, del mismo género que aquella según la cual es fe evangélica que el católico á la hora de la muerte olvida «la intercesión de María y de los santos», y espera el perdón de todos sus pecados solamente de la satisfacción de Cristo [6].

(1) *Apol.*, II, 509 y sig.; Belarm., *De Controv.*, 2, 4, 14; *De not. eccles.*, 14; León XIII, Encícl. de 2 Mayo de 1897.
(2) Tschachert, *Polemik*, 108; Arnold, *Caesarius v. Arles*, 165.
(3) *Analecta Bollandiana*, 1905, 275.
(4) Hefele, *Beiträge*, II, 64 y sigs.; Rob. Smith, *Das alte Testament*, 1894, 227.
(5) M. Müller, *Anthrop. Relig.*, 1894, 3.
(6) *Realenzykl.*, I, [3] 563.

Es ciertamente algo más que una frase retórica el dicho de San Ireneo, esto es, que los herejes obran milagros, no en virtud de Dios ni de la verdad, ni para bien de los hombres, sino para ruina y engaño, y que, mediante mágicas artes y vulgares quimeras, antes perjudican que favorecen á los que en ellos creen, porque los pervierten. «En efecto, ni pueden dar ellos vista á los ciegos, ni oído á los sordos, ni expulsar los demonios, excepto aquellos que son enviados por ellos mismos, si es que por lo menos hacen esto (1).» En cambio, atestigua que todavía en su tiempo, en casos de necesidad, cuando la Iglesia, difundida en todas partes, oraba con ayunos y muchos ruegos, era devuelto el espíritu de un muerto, y así, mediante la oración de los santos, se volvía á dar vida á un hombre. Varios hombres fueron resucitados así, y vivieron muchos años con los cristianos. Además, se expulsaban los demonios y se sanaban enfermos mediante la imposición de las manos. Hay también algunos que se distinguieron por visiones y profecías. Los dones milagrosos para la conversión de los paganos, que por doquiera se observan, son innumerables (2).

Lutero decía que Karlstadt ó cumplía «su oficio sin vocación,» ó que si su modo de obrar era «por interna vocación de Dios,» debía demostrarlo con «signos milagrosos;» «porque Dios ó no destruye su antiguo ordenamiento con uno nuevo, ó lo acompaña con grandes señales. Por eso no puede creerse á quien se remite á su propio espíritu y á su sentir interior, mientras alborota contra el orden consuetudinario de Dios, si al mismo tiempo no obra milagros (3).» Pero, según creencia general, los milagros de la Iglesia, manifestaciones del espíritu divino, pertenecían también á la organización antigua!

19. La Iglesia militante y la triunfante.—El *fin* y

(1) *Adv. haer.*, 2, 31, 2-3; 32, 3-4.

(2) Ibid., 5, 6, 1. V. 2, 23, 4; 3, 29, 5. San Agustín reconoce los milagros, pero no quiere fundar en ellos la demostración de la verdad de la Iglesia católica, porque los donatistas apelaban también á los milagros. *De unit. eccl.*, 19, 50.

(3) Janssen, *Geschichte*, II, 378.

oficio de la Iglesia es la santificación de los hombres [1]. Este fin se obtiene por aproximación, en unos más, en otros menos, según la correspondencia de cada uno con la gracia. La Iglesia en la tierra es una *Ecclesia militans*, pero nunca puede faltar en ella la santidad. La vida eterna debe tener ya aquí su principio en la fe y en la caridad, si ha de desenvolverse después la vida futura; el germen de la resurrección debe estar dentro del cuerpo mortal, si éste ha de resucitar glorificado un día. La unión con el Hombre-Dios, recibe su cumplimiento en el cielo. En esto se funda la esperanza del cristiano en la muerte; en esto se funda también la fe en la comunión espiritual de los miembros difuntos del cuerpo de Cristo con los que aún se encuentran cumpliendo su terrenal peregrinación. Es una gran *communio sanctorum*, en oposición á la *communio malorum* de los herejes, una comunión de los santos, como desde Agustín (Nicetas) se designa la relación de los fieles de la tierra entre sí y con los perfectos en el cielo (ó participación en los sacramentos, culto de la Iglesia, reliquias, según Fausto), la cual, desde la mitad del siglo V, pero según tradición más antigua (Armenia), penetró en el símbolo apostólico. Los fieles que han sido incorporados al cuerpo de Cristo, son oídos y encuentran gracia cerca de Dios y de sus ángeles, cerca de los bienaventurados que ven la cara del Señor. «Creed que en esta sola Iglesia conseguiréis la comunión de los santos»; así dice Nicetas á los neófitos, después de referirse á los santos de todos los tiempos y á los ángeles mismos. San Basilio no hubiera creído participante de la comunión de los santos á uno que hubiera recibido una carta del cielo, si á aquél le faltase la sana doctrina. Pero los bienaventurados ven en Dios todos aquellos peregrinos que todavía viven en este valle de lágrimas; ven sus peligros y necesidades, oyen sus suspiros y sus plegarias, imploran de Cristo misericordia y gracia, para que la *Ecclesia triumphans* sea cada día más numerosa, y

(1) Grabmann, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche*, 178 y sigs.

más gloriosas las alabanzas que se tributen al Señor misericordioso [1].

Las ocho *Bienaventuranzas* que la Iglesia ha admitido en el oficio de la festividad de Todos los Santos, muestran por modo concluyente la estrecha relación entre la Iglesia militante y la triunfante; porque tanto se refieren á los verdaderos miembros del reino de Dios en la tierra como á los bienaventurados en el cielo. Aquí y allí es la misma Iglesia; únicamente la situación es distinta. «Aquí la Iglesia es imperfecta y encierra en sí también los malos; la futura no tiene nada de esto. Ahora es mortal, puesto que está compuesta de hombres mortales; pero después será inmortal, porque ninguno estará sujeto á morir. Con todo, no son dos Iglesias, así como tampoco hay dos Cristos, á pesar de que antes murió y ahora ya no deba morir», dice San Agustín [2]. Todos los adictos á Dios, que llevan en el corazón el amor del Espíritu Santo, forman con Dios entre sí *una* comunión, una Ciudad de Dios, tienen la misma oblación viva y el mismo templo vivo. La parte que de los hombres mortales se asociará un día á los ángeles inmortales, vive ahora como mortal en la tierra, ó descansa, si ha fallecido, en los secretos lugares de parada y morada de las almas [3].

El *Catecismo Romano* dice acerca de la correlación de ambas partes de la Iglesia: «La Iglesia militante es la congregación de los fieles que viven aún en la tierra. Por tal motivo, se llama Iglesia militante, puesto que ha de sostener guerra permanente con los enemigos más furibundos, cuales son el mundo, el demonio y la carne. Pero no por

---

(1) Kirsch, *Die Akälamationen und Gebete der altschristl. Grabschr.*, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum*, 1900; *Rev. de l'hist. et de litér. relig.*, Mayo, 1904, 209 y sigs.; *Rev. Aug.*, 15 Agosto 1904, 173. En el símbolo *De fide S. Hieronymi* y en un símbolo armenio: *Credo remissionem peccatorum in santa ecclesiæ catholica, sanctorum communionem.*

(2) *Brevic. coll.*, 3, 9, 16; 10, 20; Reuter, *August. Stud.*, 63 y sigs.; Specht, *Die Lehre von der Kirche*, 66, 89 y sigs. Sobre la comunión de los santos en Orígenes, v. Möhler, *Patrol.*, 565 y sigs.

(3) Agust., *De civ. Dei*, 10, 7; 12, 9; 20, 9.

esto debe creer nadie que hay dos Iglesias, sino que ambas son partes de la misma Iglesia, una de las cuales va delante y está ya en posesión de la patria celestial, y la otra la sigue de cerca, de día en día, hasta que, reunida con nuestro Redentor Jesús, descanse definitivamente en la eterna bienaventuranza [1].»

20. El purgatorio.—Mas en el cielo no puede entrar nada *impuro*. Pues ¿quién es puro delante del Santo y Omnisciente? Por esto enseña la Iglesia católica que hay todavía una tercera parte de la Iglesia que pertenece, en verdad, al cuerpo vivo de Cristo, pero que, no habiendo salido las almas enteramente puras de esta vida, que decide para toda una eternidad, no les es permitido aún gozar de la visión de Dios. Esta es la Iglesia purgante, la *Ecclesia purgans*, porque las almas deben ser purificadas «como por un fuego» (I *Cor.*, III, 15) en el *purgatorio*. Pero como miembros vivos, están en comunión de fe y amor con los de las otras partes de la Iglesia. La oración es el medio por el cual se relacionan la Iglesia militante y la purgante. Nosotros vivimos en la esperanza de que Dios mostrará con ellos su infinita misericordia, merced á nuestras oraciones.

San Agustín que, con maravilloso conocimiento del corazón humano, supo explicar la importancia de la oración y de las obras para las almas que padecen en el purgatorio, observa que la Madre común ruega por todos los difuntos de la comunidad cristiana y católica, de suerte que nadie es olvidado. Tal idea está bellamente expresada en la festividad de todos los difuntos, la cual, unida á la fiesta de Todos los Santos, hace patente la conexión y mediación espiritual de las tres partes de la Iglesia. Nadie podrá leer sin conmoverse lo que relata San Agustín respecto á los últimos días de su madre. En el lecho de muerte, habíale rogado una vez más que se acordara siempre de ella en el altar, al que diariamente había asistido. Finalmente, ruega

---

(1) 1, 10, 5.

San Agustín á todos los que leyeren sus Confesiones que se dignen recordar en el altar la sierva (de Dios) Mónica, junto con su difunto esposo Patricio. «Quieran acordarse con piadoso sentimiento de mis padres en esta luz pasajera, y de mis hermanos en Ti, oh Padre, en la Madre, la Iglesia católica, y de mis conciudadanos en la eterna Jerusalén, hacia la cual se encamina suspirando la peregrinación de tu pueblo [1].»

(1) *De cura pro mortuis gerenda*, c. 4; *Conf.*, 9, 13, 37.

FIN DEL VOLUMEN QUINTO

NIHIL OBSTAT

El Censor,
JUAN B.ª CODINA

Barcelona, 12 de Noviembre de 1914.

Imprímase:

El Vicario Capitular
JOSÉ PALMAROLA

Por mandado de Su Señoría,
LIC. SALVADOR CARRERAS, Pbro.
Scrio. Canc.

INDICE

PÁGS.

CAPÍTULO PRIMERO

LA REVELACIÓN CRISTIANA Y EL DESARROLLO DE LA DOCTRINA ECLESIÁSTICA

CAPÍTULO II

EL REINO DE DIOS

PÁGS.

CAPÍTULO III

LA IGLESIA EN LA ESCRITURA SAGRADA

CAPÍTULO X

LA SANTIDAD DE LA IGLESIA